新民說

余英时文集

第十一卷

論學會友

广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

余英时文集

第十一卷

論學會友

余英时 著

沈志佳 编

Lunxue Huiyou



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社
·桂林·

责任编辑：虞劲松
装帧设计：刘　凛

图书在版编目（CIP）数据

论学会友／余英时著；沈志佳编．—桂林：广西师范大学出版社，2014.6
（余英时文集；11）
ISBN 978-7-5495-5144-6

Ⅰ．①论…　Ⅱ．①余…②沈…　Ⅲ．①社会科学－文集
Ⅳ．①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2014）第 035846 号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市中华路 22 号　邮政编码：541001
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：何林夏
全国新华书店经销
广西大华印刷有限公司印刷
（广西南宁市高新区科园大道 62 号　邮政编码：530007）
开本：880 mm ×1 240 mm　1/32
印张：10.625　　字数：256 千字
2014 年 6 月第 1 版　　2014 年 6 月第 1 次印刷
印数：0 001~5 000 册　　定价：46.00 元

序

《余英时文集》第十一、十二两卷即将面世，这是广西师范大学出版社和友人沈志佳博士通力合作的最新成果，让我首先表达最诚挚的感谢。但是我必须赶紧补充一句，对于志佳而言，这"感谢"二字是绝对不够用的。像前十卷一样，从集结到编定，她为这两卷文集做了无数劳心而又劳力的细致工作，她在《编者后记》中已透露此中消息。

最使我感动不安的，志佳自己的职务一向很繁重，接掌华盛顿大学东亚图书馆馆务以后，更是如此。但是十几年来，她竟在繁忙的专业之外，硬挤出时间来，先后为我编出了十二册文集。由于志佳和我是史学界的同行，她编我的文集无论是主题的选择、分类，或系年等方面，都井然有序。因此我的作品才能够以系统性的面貌呈现于读者之前。得到这样一位富于"理解之同情"的编者，我当然感到十分欣幸，但每一念及她的辛苦和牺牲，则又不胜其惶悚。

《文集》第十一、十二两卷的重点各有不同，《编者后记》已予指出，这里不必重复。这部文集的最早四卷是2004年出版的，十卷本（第五至第十卷）则是2006年出版的，距今已整整七年。现在第十一、十二卷的刊行可以说是承先启后的一个新阶段的开始。此中原因并不难寻找：志佳

一直在收集我最近七年来的新作;她将这些新作和以前未收但性质相近的旧作聚拢在一起,新的文集便自然而然地形成了。志佳告诉我:她对于第十二卷以下已有初步构想,有兴趣的读者不妨拭目以待。

这部文集所涉及的范围很广,论题繁多,初看似有泛滥无归之势。因此我想简单地概括一下我的治学宗旨,以供新一代读者参考。

上接五四以来的文化争议,我采取了下面的假定:我承认人类文化大同小异。因为"大同"所以不同文化之间可以相通,不仅在物质层面,而且在精神层面也可以相通。但因为"小异",所以每一文化又各有其特色。文化特色复和文化程度成正比,文化越高,则特色也越显著,目前讨论得很热烈的古代"轴心文明"(Axial Civilizations)便是最有代表性的史例。在这一假定之下,我的历史研究自始即以探求中国的文化特色为最后归宿。由于文化特色无所不在,不是仅从思想或哲学一端所能掌握得住,因此我在思想之外,还要从政治、社会、经济等各方面去查看这一特色是如何体现的。但我并不把各部门完全分开讨论,而是从整体的(holistic)观点查其互相之间的关联与会通,因为文化特色往往在此关联与会通之处显现。

又由于文化特色并非一成不变之物,而必然在历史流程中逐步演变,因此我的研究也不能限于任何一个时代。大体上说,我的重点主要集中在思想文化发生重大变化的时代,如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际。

上面提到,我对于中国文化特色的探求直接导源于五四以来的文化争论。这就是说,如多数现代的中国学人一样,我的文化关怀是:在西方文化的挑战下,中国文化究竟应该怎样自我调整和自我转化,然后才能达到陈寅恪先生所向往的境地,即"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。我深信文化之"大同",因此对五四倡导的"科学"和"民主"两大普世价值始终抱着坦然接受的态度,至今未变。但是对于很多五四知识人一方面将"科学"推至"科学主义"(scientism)的极

端，另一方面又将清末以来“尊西人若帝天，视西籍若神圣”（邓实[1877—1951]语）的态度发展到顶峰，则是我完全不能同意的。所以追溯到最后，我试图在传统的方方面面发掘中国文化的特色，除了历史求真之外，同时也希望脱出上述两种偏颇，而寻求一条比较顺适的中西文化会通之道。

相应与这一文化关怀，我的阅读和思考范围往往不能不越出我的教研专业，即19世纪以前的中国思想史和文化史。为了突出中国的文化特色，我有时也必须引西方文化为参照系，因为文化特色只有在互相比较中才能清晰地显现出来。为了展示中国传统的现代转化及其所经历的种种危机，我甚至不能不把我的史学研究扩展到20世纪。

以上概括只是提醒读者，我的文集虽不是有计划、有系统的一气呵成之作，但其中也有一些基本预设（assumptions）、中心观念和价值关怀，可以把一部分散篇文字有机地联系起来，包括第十一、十二两卷的文字在内。有心的读者试一披寻，当可自得之。

余英时

2013年10月27日于普林斯顿

原序一

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接

受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文化(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

原序二

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份(modern identity)，一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿(讨论钱谦益的“诗史”观念，收在第九卷)，最早的则是我在香港新亚书院求学时期的“少作”(收在第六卷和第七卷)。这里只想对这些“少作”略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投入

中国史的专业，但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式，更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统，使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时，对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值，如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等，我也抱着肯定的态度。这些价值，当时也被公认为普世性的，1948年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识，我在1950年至1955年这几年间，曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的“少作”便是在这一心态下写成的。

这些“少作”只是我早年学习的纪录，久已置于高阁。但1983年，在台北友人一再鼓励之下，我觉得盛情难却，曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》，我本来是很犹豫的。但是她认为这些“少作”毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段，从《文集》编辑的角度说，仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行，我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则，曾作了一些必要的处理，基本上仍是尊重原作的，仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值，我至今仍然深信不疑。这也是我让这些“少作”再度刊布的唯一理由。

余英时

2006年元旦

目　录

第十一卷　论学会友

《会友集——余英时序文集》自序

这部《会友集》收集了我近二三十年来为友人著作所写的序文。其中绝大多数作者是我相交已久的，但也有少数尚无缘识荆，只能算是“神交”。我生平不会写应酬式的文字，友人向我索序，我必尽可能以敬慎之心回报。首先我必细读全稿，力求把握住作者的整体意向；其次则就我所知，或就原著旨趣加以伸引发挥，或从不同角度略贡一得之愚。但无论从什么方面着笔，我都坚守一个原则，即序文必须环绕着原作的主题发言。换句话说，原作为主，序文则居于宾位。序文的千言万语都是为了凸显原作的贡献及其意义。喧宾夺主或越俎代庖是写序的大忌。用这种方式写序当然是比较费力的，往往逼使我去进行一些独立的研究。但是我也在写序的过程中获得了不少知识的乐趣：经过比较深入的探索之后，对于历史和文化的某些特殊方面，我的认识从含混变为清晰，有些问题获得进一步的澄清，有的基本概念则得到更有系统的整理。我的序文对友人有无涓滴之助尚不可知，但我受到他们著作的激励则是千真万确的。所以我虽写了不少的序，却毫无“苦恨年年压针线，为他人作嫁衣裳”的感觉。

书名取义于曾参“以文会友”，纪其实也。

最早鼓励我将序文收为一集的是刘再复先生，接着敦促我付诸

实践的则是潘耀明先生。如果不是他们两位的偏爱和热心，这个序集是否会面世恐怕将是一个很大的疑问。我要向他们致以最诚挚的感谢。

但这本书终于能辑成则完全是彭国翔的劳绩。国翔近年来收集我的文字很多，有的连我自己也忘记了。所以自决定接受明报出版社的书约之后，我立即向他提议，请他担任本书的编者。这里所收的几十篇序文都是他从各处辛苦搜寻得来的。言辞已不足表达出我对他慷慨相助的感受，因此索性不说任何客气话了。

这里所收的序文，当然不能说是穷尽无遗，但聚在一起，数量已出乎我的最初估计之外。孟子有一句名言："人之患在好为人师。"那么我是不是犯了"好为人作序"的毛病而不自知呢？但在我的记忆中，每一篇序好像都是在"义不容辞"的情况下完成的。我也读了不少西方和日本的著作，"为人作序"的事虽偶然一见，但似乎并未形成过普遍的风气。相反的，在中文著作中，无论是古代的还是现代的，这一现象倒是异常突出。友人向我索序和我有"义不容辞"之感，大概都不免受了一种特殊文化氛围的感染。难道"为人作序"竟是中国文化传统的一个特色吗？

这个疑问在脑际浮现之后，我的好奇心被挑动了起来。我想知道，"序"在中国书写史上究竟是如何开始的？经过了哪些演变的阶段？"序"的传统进入现代以后又发生了什么变化？……这一连串的问题都是我深感兴趣而亟须得到解答的。然而仓促之间我竟不知从何处下手。因为这些问题必须通过专题研究才能找到解答的线索，而我一时却想不起"序"的历史是否曾经受到过现代文学史专家的青睐。不得已，我只好自己动手，匆匆进行了一次探源溯流的尝试。下面是一个简要的初步报告，疏失和错误是不可避免的，请读者切实指教。

"序"是中国古典文学中一个特殊的"文体"(genre),至迟在萧统编《文选》时已正式成立。如果通全部古典文学史而言,我们大致可以将"序"分为两大系统。先说与本文无关的系统,即在游宴、诗会、饯送、赠别等场合的即兴之作,六朝以下许多著名的"序"都属之。一言带过不提。另一大系统则是为书籍所写的"序",但又可分为三类。第一类是为了说明传世典籍的缘起及其涵义而作,如《尚书序》、《毛诗序》是也。后世为前代著作,包括诗文集等所写的序也应划归这一类。总之,这都是为古人遗作而写的。第二类是"自序",最著名的当然是《太史公自序》。这一类的"序"在后代也有继承和发展。庾信《哀江南赋序》说"昔桓君山(谭)之志士,杜元凯(预)之生平,并有著书,咸能自序",即其明证。最后一类则是应并世作者之请而写的序,这是本文将集中讨论的主题。前两类在"序"史上虽然也很重要,但这里只能割爱,以避枝蔓。

《文选》李善注《三都赋序》,题下引臧荣绪《晋书》曰:

> 左思作《三都赋》,世人未重。皇甫谧有高名于世,思乃造而示之。谧称善,为其赋序也。(见卷四十五)

同时的作者向名家求序并得到积极回应,这是我所见到的最早记载,但其事或已始于汉末、三国之际,因为文人交游之密和文学风气之活跃早在建安时期(196—220)便已展开了。《文苑英华》宇文逌《庾信集序》结语云:

> 余与子山风期款密,情均缟纻,契比金兰,欲余制序,聊命翰札,幸无愧色。(卷六九九)

作者亲定诗文集而向友人索序，就我所知，这似是最早的例子，但其事已在公元六世纪的后期了。我们也不能据此而断定庾信和宇文逌两人是始作俑者。在他们之前的两三百年中同样的事情应该已经出现过，不过由于书阙有间或因我的疏漏，目前只能追溯到北周罢了。

在《文苑英华》的文体分类中，“文集”的“序”占了九卷，其中关于个人文集的便有五十篇之多，时代则集中在中、晚唐。细检这些序文，有四篇可以确定是应文集作者之请而写的，即独孤及《赵郡李公（华）中集序》、梁肃《补阙李君（翰）前集序》、元稹《白氏长庆集序》和郑亚《会昌一品制集序》。这里所用“中集”、“前集”之名是唐代特有的风气。元稹《序》云：“前辈多以前集、中集为名。予以为皇帝明年秋当改元，长庆讫于是，因号曰：白氏长庆集。”（引文据《元氏长庆集》卷五十一）可知“长庆集”本来也可以称作“前集”或“中集”。独孤及《李公中集序》则说：“他日继于此而作者，当为后集。”我们由此可以推断唐代作者往往分期编定自己的文集，以前、中、后分别之。大概前集、中集都是生前亲自编定的，因此作者可以有充分的时间找相知很深的友人写序；至于后集或全集，则要等到作者的后代、门人或故旧来整理编定，序文当然也是身后的事了。杨嗣复《权德舆文集序》说：

> 公昔自纂录为制集五十卷，托于友人湖南观察使杨公凭为之序，故今不在编次内。（见《唐文粹》卷九十一）

作者自编前集、中集而请序于友人在唐代已成通行的习惯，这是另一条最明确的证据。而且有些序文虽是为遗集而作，但作者生前或曾亲托，或有遗命指定，也可以划归同类。最明显的如，刘禹锡为《柳宗元文集》写序，便是因为柳宗元病死前以“遗草”相托；白居易撰《元少

尹(宗简)集序》,不但因为元宗简是他的朋友,而且临终遗言:"遗文得乐天为之序,无恨矣!"

从上面简略的追溯可以看到,为相知者诗文集作序,大致起源于魏、晋之际,至唐代而形成文学界的普遍风气。由于"文集序"——包括为已故作者写的——在唐代的数量激增,以致宋初姚铉在《唐文粹》中不得不特标"集序"的名目,以区别于一般的"序"。现在传世本《昆陵集》(独孤及)和《权载之文集》(权德舆)也有"集序"一目,不知是唐代流传下来的,还是后代改定的。无论如何,这一新名目的成立折射出唐代文学发展的一个侧影。但为并世相知作序在唐代并不限于文集,论学专著也往往有之。权德舆《张隐居庄子指要序》和裴休《释宗密禅源诸诠序》(均见《唐文粹》卷九十五)便是两个有代表性的例子。前者是《庄子》的诠释,后者则是禅宗源流的分疏,这两篇序文都是应邀而写的。这种论学性质的"序"越到后来越重要。

无论是"集序"或论学的"序",基本规模在唐代已经奠定了下来,唐以后大致都继承了这一传统,宋代便是明证。试以吕祖谦《皇朝文鉴》与《文苑英华》作比较,可以确定为作者生前所请之序有三篇。但《文鉴》以南渡断代,时间远比《文苑英华》为短。为了进一步的引证,我用取样方式,检查了十几部卷帙较多的名家专集:北宋是范仲淹、欧阳修、李觏、苏轼、苏辙、王安石、司马光;南宋是周必大、朱熹、杨万里、陆游、楼钥,共十二家。每家都有应作者之请而写的"序",少则一篇,多则三、五篇,与唐代韩愈、柳宗元、刘禹锡、权德舆诸集相较,情况相似。这一系统的"序"在宋代仍以诗文集为多,不过论学专著也往往有之,如刘跂《赵(明诚)氏金石录序》(《文鉴》卷九十二)、杨万里《袁机仲(枢)通鉴本末序》(《诚斋集》卷七十八)即其显例。这两部书是宋代名著,因此当时学术的新动向也在"序"中有所呈露。从周必大《初寮先生前后集序》(《文忠集》卷五十三)可知宋人仍沿唐人习

惯，分期编定诗文集，求相知写序。所以我们可以断定，宋代在这一方面大体延续了唐代的模式，没有任何特别令人瞩目的变异。

但明、清两代却出现了新的变化。概括地说，明代“序”的数量激增，远过唐、宋；清代则论学专著的“序”越来越重要，并且在学术思想方面发生了推波助澜的作用。下面分别作一扼要说明，详细的讨论在此既不可能也无必要。

刘基和宋濂是明初两位最著名的作家，同时又是开国名臣，学士、文人向他们索序的自然不乏其人。《诚意伯文集》收入这一系统的序文十一篇，《宋学士文集》则多至二十四篇。宋濂的例子尤其值得注意。他不但常常为人作序，而且也遍请名家为他写序。他上沿唐、宋之习，分期编订文集，《宋学士文集》(《四部丛刊》本)中便保存了杨维桢、贝琼、揭汯三《序》；另有刘基一《序》(见《诚意伯文集》卷五)。他在元朝时期的诗文则收入《潜溪集》，其《后集》有欧阳玄、赵汸两《序》(《圭斋文集》卷七及《皇明文衡》卷三十八)，《前集》则有陈众仲《序》(见赵《序》)。欧阳玄是元代晚期最负盛名的文宗；延祐二年(1315)恢复科举，他是第一届的进士。宋濂《欧阳公文集序》说他“三任成均而两为祭酒，六入翰林而三拜承旨”，人人都“得公文辞以为荣”。这是实录，毫无夸张。所以《圭斋文集》中为时人文集与专著所写的《序》便不下二十篇。由此可知宋濂《文集》所反映的正是元代后期的风气，不始于明。诗文何以在元代后期复盛？这是一个很大的问题，此处无法深入考论，赵翼《廿二史劄记》有“元季风雅相尚”一条(卷三十)可以参考，我认为与科举重开应有相当关系。欧阳玄《喜门生中状元》诗序记泰定丁卯(1327)状元及进士到国子监谢师，“圜桥门而观者万计，都门以为斯文盛事，昔未有也”(卷三)，其盛况可见一斑。苏天爵《国朝文类》(元统二年，1334)和虞集校定《皇元风雅》(至元二年，1336)适于此时先后问世，绝不是偶然的。

此外我又抽样检视了15世纪的程敏政、16世纪的唐顺之和归有光以及明、清之际的钱谦益四家专集。以前三家而言，《篁蕺文集》有十篇，《荆川文集》八篇，《震川文集》十篇，都比唐、宋文集为多。但最使我惊异的则是钱谦益，他的《初学集》是明代作品，其中为人请求而写的《序》共四十篇，《有学集》为入清以后之作，这一系统的《序》更高达五十三篇，大概是最高纪录了（上列序文数字可能有遗漏，但大致可以保证并无滥收的情况）。

钱谦益当然是一个特殊的例子，但也折射了16世纪以来的文化、社会变迁。唐顺之《答王遵岩》说：

> 仆居闲偶想起宇宙间有一二事，人人见惯，而绝是可笑者……其达官贵人与中科第人，稍有名目在世间者，死后则必有一部诗文刻集，如生而饭食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽汉、唐以前亦绝无此事。（《荆川文集》卷六）

可见诗文集在16世纪已发展到“爆炸”的地步。事实上，刻诗文集尚不限于“达官贵人与中科第人”，钱谦益的《序》中便包括一位“太监”（《初学集》卷三十三《郑圣允诗集序》）和两位“闺阁”（《初学集》卷三十三《士女黄皆令集序》、《有学集》卷二十《许夫人啸雪庵诗序》）。由于种种历史的变动，“雅”文化在迅速地泛滥之中，印书市场的不断扩大更助长了刊刻文集的风气。诗文集的数量激增，“序”的数量自然也随着水涨船高。明白了这一点，《初学集》和《有学集》这一方面的突出表现便不难索解了。

为并世学人的专门著作写序，是清代的新发展。下面仅略说这一最大特色，其余一概不及。

清代学术以经史考证为主流，文字、音韵、训诂等基础学问获得

开创性的大发展，甚至由附庸而蔚为大国。因此有清一代论学专著层出不穷，其中不少名著往往有当时学术大师所写的序。以清初而言，顾炎武《仪礼郑注句读序》便是应他的朋友张尔岐之请而作。他在《序》中特别对当时"空虚妙悟"的学风表示不满，主张认真读经："因句读以辨其文，因文以识其义，因其义以通制作之原。"(《亭林文集》卷二)这正是他一贯提倡的新经学，即所谓"读九经自考文始"(卷四《答李子德书》)。另一位大师黄宗羲也为阎若璩的名著《尚书古文疏证》写过序，不但肯定它"取材富，折衷当"，而且也接受了《大禹谟》"人心道心"是后世伪造的结论。阎若璩得到他的鼓励，终身感念不忘，因此在《南雷黄氏哀辞》中说："先生爱慕我，肯为我序所著书，许纳我门墙。"(《潜邱劄记》卷四)这篇序的重要性，由此可见。

下至乾、嘉，论学性质的序已发展到全面成熟的阶段，如果把这些序合起来看，当时的学术动态便一一展现在眼前。让我举少数较著名的例子以示大概：在经学方面有戴震《尔雅注疏笺补序》(任领从)、《古经解钩沉序》(余萧古)、《诗比义述序》(王涵斋)，钱大昕《经籍纂诂序》(阮元)，阮元《王伯申(引之)经义述闻序》、《王伯申经传释词序》、《焦(循)氏雕菰楼易学序》、《春秋公羊通义序》(孔广森)等。史学方面有卢文弨《钱晦之(大昭)后汉书补表序》，钱大昕《廿二史劄记序》(赵翼)、《史记志疑序》(梁玉绳)等。在文字、音韵方面，段玉裁的成就最为卓越，他的《说文解字注》前面便有王念孙的《序》，撰于嘉庆戊辰(1808)。但段氏此书先后经营数十年，早在乾隆五十一年(1786)，卢文弨便已写了《说文解字读序》(收在书末，也见《抱经堂文集》卷三)，所序者当是初稿。至于他在音韵研究上的发明，早年有《诗经韵谱》、《群经韵谱》，钱大昕曾序其前书(《潜研堂文集》卷二十四)；最后他总结成《六书音韵表》(收在《说文解字注》的附录)，他的老师戴震在乾隆丁酉(1777)特别为此《表》写了一篇极有价值的《序》

(收在《戴东原集》卷十),几个月后他便逝世了。文字、音韵之学当时正处于创辟的阶段,所以重要的著述或编纂之作往往有多篇序文同时出现,如谢启昆的《小学考》,钱大昕(《潜研堂文集》卷二十四)和姚鼐(《惜抱轩文集》卷四)都曾为之作序。又如金石学也是在乾、嘉时期蔚成大观的,清末以来金文以至甲骨的研究即继之而起。钱大昕《关中金石记序》(毕沅)与《山左金石志序》(阮元)便对金石学的源流及其在"经史实学"上的价值作了提纲式的指示。

以上不过举少数流传至今的名著为例,借以说明论学序在乾、嘉时期所发挥的特殊功能。一般而言,这一系统的序都达到了当时最高的学术水平。其中有专门学问的尖端商榷,如戴震《六书音韵表序》,讨论古音"支"、"脂"、"之"应分为三部,这是段玉裁的新发现。也有关于整体研究方向的指示,如戴震《古经解钩沉序》与钱大昕《经籍纂诂序》,都坚持由文字、故训以逐步通向经典中义理的探求。若更进一步分析,乾、嘉时期的学术动向也往往可以从论学序中找到线索。下面是两个最有代表性的事例。

乾、嘉学人以"汉学"为标榜,好像已定于一尊。但按之实际,内部早已开始出现分歧,经学与史学之争即其中之一。江藩《国朝汉学师承记》卷三《钱大昕传》曾记载了戴震和钱大昕两条口语,戴震说:

当代学者吾以晓征(钱大昕的字)为第二人。

江藩指出:这大概是因为戴"毅然以第一人自居"。钱大昕则说:

自惠(栋)、戴(震)之学盛行于世,天下学者但治古经,略涉三史,三史以下,茫然不知,得谓之通儒乎?

戴、钱并驾齐驱，一精于经，一长于史，这是当时的公论。但通经足以明“道”，治史则仅能知“事”，这也是当时的共识。戴震以钱大昕为第二人，而以第一人自居，似乎即出于这一尊经卑史的成见；而钱大昕以为不治史则不得为“通儒”，也恰好是针锋相对的反讥。这两条口语虽无从证实，但江藩是与戴、钱同时代的后学，他的记载至少反映了乾、嘉学人的一般意见。钱大昕生前曾感受到经学霸权的压力，这是大致可以肯定的。然而无论在《潜研堂文集》或《十驾斋养新录》中，我们都找不到这一经、史之争的显证，这岂不成为一个千古悬案了吗？幸运得很，嘉庆五年（1800）钱大昕为赵翼《廿二史劄记》写了一篇《序》，解答了这一悬案。《序》中主要论点如下：

> 经与史岂有二学哉！若宣尼赞修六经，而《尚书》、《春秋》实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为六略……初无经史之别。厥后兰台、东观，作者益繁，李充、荀勖等创立四部，而经、史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石……自造三经新义，驱海内而诵习之……章、蔡用事……屏弃《通鉴》为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒讲求心性，惧门第子之泛滥无所归也，则有呵读史为玩物丧志者，又有谓读史令人心粗者。此特有为言之，而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也。予谓……太史公尊孔子为世家，谓载籍极博，犹考信于六艺；班氏《古今人表》尊孔、孟而降老、庄，皆卓然有功于圣学。故其文与六经并传而不愧。若元、明言经者，非剿袭稗贩，则师心妄作……奚足尚哉！

此《序》力主经、史不分，“《尚书》、《春秋》实为史家之权舆”，与章学诚“六经皆史”说相去已不过一步之遥。《序》又以马、班之史“与六

经并传而不愧"，而痛斥宋以来"陋史而荣经"的偏见，则恰好和江藩所记口语互相印证。钱氏完全不提清代，当然是出于谨慎，避免争端。他的文集未收此《序》也许是基于同一理由。无论如何，此《序》的重大史料价值在此已充分地显现出来。

另一个例子也与江藩有关。龚自珍嘉庆二十二年(1817)写《江子屏所著书序》，包括《国朝汉学师承记》和《国朝经师经义目录》两部书。这篇《序》用笔极尽曲折的能事，隐然有不敢苟同的意味。最令人诧异的是《序》竟将江氏的书名改为《国朝经学师承记》，不用原著"汉学"之称(《龚自珍全集》上册，上海：中华书局标点本，1962，页193—194)。但此《序》必须与同时附去的《与江子屏笺》合看，才能得其命意所在。龚在此《笺》中陈述他对"汉学"名目有"十不安"，其中第九"不安"将特别值得重视：

> 本朝别有绝特之士，涵咏白文，创获于经，非汉非宋，亦唯其是而已矣，方且为门户之见者所摈。(下册，页347)

原来他已倾心于常州公羊学的"微言大义"，而且两年后(1819)便正式师从刘逢禄，研究《公羊春秋》了。写此《序》时，他才二十六岁，而江已五十有五。大概因为他是段玉裁的外孙，从小便由段亲授《说文解字》，又兼文名甚著，所以江才有索序之举。却万万想不到这位"汉学"界后起之秀竟已厌弃"汉学"，改宗当时仍受冷落的公羊学派了。江藩最后并没有接受他关于更改书名的建议，这是不难理解的，但是此一《序》一《笺》竟为"汉学"霸权的动摇提供了一条最早的证据。龚自珍是在"汉学"传统最坚固的家庭中成长起来的，他的父亲(丽正)也曾从岳父"受小学训诂"，并著有《三礼图考》、《两汉书质疑》、《楚词名物考》等书(见吴昌绶《定盦先生年谱》，收在《龚自珍全集》下册，页

592)。但早在嘉庆之末,这位才气纵横的青年便已不能安于这一传统的思想局限,而必须另求出路了。

以上我仅仅将"为人作序"的历史及其重要变化作了一番鸟瞰式的回顾。现在要稍稍谈一谈这一传统形成的心理背景。

《小雅·伐木》中说:"嘤其鸣矣,求其友声。"这句诗不妨借来说明为相知写序的心理根源。若改用《易经》的语言,求序者是"同气相求",写序者则是"同声相应"。中国古代流传了许多很美的故事,如伯牙与钟子期给后世留下了"知音"这个名词,如惠施死后庄子有"吾无与言"之叹。这都表示无论在艺术上或在思想上,相知都是很难找的。桓谭对扬雄的赏音更是后世文人学士羡艳不置的美谈。两汉之际,扬雄在文学和思想上的成就冠绝一代,但却为时人所轻忽,只有一个桓谭,说他的著作"必传"。独孤及为李华《文集》作序,最后说:

> 公之病也,尝以斯文见托,诒某书曰:"桓谭论扬雄当有身后名,华亦谓足下一桓谭也。"及于公才,宜播其述作之美,明于后人。故拜命之辱而不让。今著其文德,冠于篇首焉。(《毘陵集》卷一三)

这里的"桓谭"之名已成为"知己"的代字了。前面引左思向皇甫谧求序,显然也出于同一心理。

"同声相应,同气相求"当然不限于三两个"知己"之间。汉末三国之交,文士交游形成了文学社群,成员之间不但互相欣赏,而且也互知长短,因而互相批评之事屡见不鲜(《文选》卷四十二曹植《与杨德祖书》)。曹丕"文人相轻"的名言一直为后人所误解,其实他讲的是"各以所长,互轻所短"。既承认各有所长,则"文人相重"已在其中。他所举建安"七子"的例子便长短并列(《文选》卷五十二《典论论

文》)。建安二十二年(217),“七子”中的“徐、陈、应、刘,一时俱逝”。他悲痛之余,“撰其遗文,都为一集”。私人为朋友遗文编集,此是最早的事例之一(《文选》卷四十二《与吴质书》)。“文人相重”在这里具体地表现了出来,而曹丕也以实际行动证明他确是“徐、陈、应、刘”的“桓谭”。他曾为文集写序否,已不可知,但序的心理背景未尝不能由此窥见。《文选》任彦升《王文宪集序》(卷四十六)唐五臣之一李周翰注曰:

集者,录其文章;序者,述集所由。

以“述集所由”四个字来界定“序”的性质,虽然可以接受,但稍嫌笼统。若进一步分析,“所由”至少包括“事”和“意”两部分。“事”指作者一生事迹以及文集编纂过程之类,这是文集的外在缘由。“意”则指作者的内心意向,即孔颖达疏《关雎·序》所谓“序论作者之意”。因此为相知的文集作序,重点尤在“意”而不在“事”。庾信向宇文逌求序主要还是因为后者是他的文学知音,心意相通。赵汸为宋濂写《潜溪后集序》也特别说明:“宋公以书来,俾汸序其意。”(《皇明文衡》卷三十八)即以上引任昉之《序》而言,他最后仍然强调曾追随王俭十二年,有“知己”之感。《序》中两引王俭诗句,阐释其涵义,可见他很能把握“作者之意”。

清代论学的“序”是这一系统的最高发展,上面已说过了。现在我要指出,这正是“同声相应,同气相求”的精神的充分体现。清代是中国学术史上一个极有光辉的时期,其流风余韵一直延续到20世纪。但清代特殊的学术风格的形成,从主观方面看,是和当时学人到处“嘤鸣求友”的努力分不开的,特别是其中几位最有影响力的开山大师。试以顾炎武为例,他“五十以后,笃志经史”,因深感“独学无

友，则孤陋而难成”，游踪所至，必择友而交。他有《广师》一文（《文集》卷六），列举了十位各有特长的友人，而坦承自己“不如”。其中“独精三礼，卓然经师，吾不如张稷若”一条，便是上面提到的张尔岐，可见他为《仪礼郑注句读》写序确是真心推重。（按：《文集》卷三《给汪苕文书》也说“其书实似可传”。）他在《与人书十二》中说：

> 吾辈学术，世人多所不达；一二稍知文字者，则又自愧其不如。不达则疑，不如则忌，以故平日所作，不甚传之人间。然老矣，终当删定一本，择友人中可与者付之尔。（《文集》卷四）

他在学术上求“知音”的决心和困难，同时和盘托出。

下至乾隆时期，情形仍然如此。戴震于乾隆十九年（1754）入都，得交钱大昕、纪昀、秦蕙田、王鸣盛、卢文弨、王昶、朱筠诸人，互相印证；二十二年（1757）游扬州与惠栋论学有合。这都是“同声相应，同气相求”的明证。他认为论学之友“无妨交相师而参互以求十分之见”（《戴东原集》卷九《与姚孝廉姬传书》），也和顾炎武《广师》之义先后呼应。章学诚持“文史校雠”与戴震的“经学训诂”抗衡，但当时解人难索，他只好向史学大家钱大昕求援。《上钱辛楣宫詹书》结尾说：

> 若夫天壤之大，岂绝知音；针芥之投，宁无暗合？（《章氏遗书》外集二，卷二十九）

这更是明白地期待钱大昕为他的“知音”了。

所以清代的学人社群，也和建安的文人社群一样，是结合在“同声相应，同气相求”的共同心理基础之上。建安文人“各以所长，互轻所短”，清代学人则更强调“各以所短，互重所长”。这在他们互写的

论学序中表现得十分清楚。就前引清代诸大师文集中所收的序而言,他们的写作态度都十分严肃,一方面尽量发挥"作者之意",另一方面却本所知所信,在专门学问上进行商榷,甚至不避献疑质难。他们决不会仅仅由于敷衍人情的关系,为没有真实贡献的作品写互相标榜的序文。顾炎武说得最恳切:

> 某君欲自刻其文集以求名于世,此如人之失足而坠井也。若更为之序,岂不犹之下石乎?惟其未坠之时,犹可及止;止之而不听,彼且以入井为安宅也,吾已矣夫!(《文集》卷四《与人书二十》)

这是"君子爱人以德",清代诸大师几无不如此。

总之,"同声相应,同气相求"的结果是作者与序者之间达成了一种互为"知音"的精神交流,而且是既自由又平等的交流。作者固然必须有自己的真知灼见,序者也必须言出肺腑。顾炎武说得最好:"惟自出己意,乃敢许为知音者耳。"(《亭林文集》卷四《与友人书十六》)经史考证在清初是在少数"知音"之间展开的。但随着时间的推移,"知音"愈来愈多,到乾隆中期形成了一个可观的学人社群,经史考证(或"汉学")终于跃居主流的地位。在这一长时期的发展中,旨趣相投的学人为专门著作互相写序显然发挥了推波助澜的作用。

以经史考证为主流的清代学术基本上是在学人社群中成长起来的,并非朝廷提倡所致。当时所谓"汉学"从未与科举考试发生关系,因此治"汉学"的人主要出于对学术本身的兴趣,与汉代经生为了"利禄"而治经不可同日而语。事实上乾、嘉"汉学"大师中多次考不上进士的大有其人,如戴震、焦循、陈澧都是显例。不但如此,乾、嘉学人标榜"汉学"正是为了与"宋学"作对,而"宋学"(程、朱理学)恰恰是钦

定的“官学”,用现代的话说,即官方的意识形态。戴震甚至公开指斥宋儒“以理杀人”,并发展了一套以训诂为根据的新理学,欲取程、朱而代之。梁启超从现代的眼光一再强调清代学人体现了“为学问而学问”的精神,确有坚强的根据(参见《清代学术概论》)。

但是写到这里,一个疑问出现了:清代文网甚密,文字狱屡兴,一直到乾隆朝都是如此,为什么这样一个专制的异族政权竟能容忍学术界在“官学”之外别树一帜呢?对于这一复杂的问题,我当然不可能在此展开讨论。我只想指出一点,即作为官方意识形态的所谓“程、朱正学”,至迟在乾隆后期已虚存其名。朝廷上下虽然仍奉之为社会控制的工具,它似乎已不配称为一套具有精神力量的信仰系统了。乾隆在皇子时代写过几篇有关程、朱理学的短文,大概是读书时期的习作(收在《乐善堂全集定本》)。即位以后的几部《御制文集》便看不出他对理学有任何真正的兴趣了。中年有《书程颐论经筵劄子后》(《文集》二集,卷十九),则是驳斥“天下治乱系宰相,君德成就责经筵”两句话的。他对程、朱理学所持的态度可以推想。在上者如此,臣下自然风行草偃。据嘉庆时期北京一位书贾的回忆,二十多年来书店已不收集程、朱一系的理学著作,因为完全没有市场了(昭梿:《啸亭杂录》卷十《书贾语》)。官方对于“汉学家”的宋学批判视若无睹,这应该是一个很重要的原因。

在这样的情况下,经史考证终于持续了下来,并随着新材料的不断扩充而推陈出新。我之所以特别重视清代经史考证的传统,不仅因为这一传统产生了许多有价值、有影响的论学序文,而且更因为20世纪中国的“国学”研究是直接从这一源远流长的传统中衍生出来的。“五四”以后所谓“整理国故”的运动便建立在清代“汉学”的基础之上,不过在观念和方法上增加了一套西方参照系而已。我们只要检查一下20世纪上半叶有关文、史、哲方面的著作,便立即可以发

现:其中贡献最大的几部都继承了清代学术的传统。正因如此,清代为专门著作写序的遗风也由早期“国学”研究者延续了下来。这里只用举几个最著名的例子便够说明问题了。

胡适《中国哲学史大纲》上册出版于1919年,这是一部划时代的著作。在清代经史考证的基础上建立了崭新的研究典范。乾、嘉“汉学”一变而为现代“国学”,当以此书为其象征。蔡元培为此书作序便将这一从“传统”到“现代”的转变及其意义充分地传达了出来,不愧为学术上的“知音”。蔡《序》舍文言而用白话更是出于一种“护航”的苦心,所以胡适晚年也特别强调此《序》的“保护”的作用。

1923年,罗振玉为王国维《观堂集林》写的《序》也同样透露了“汉学”如何转向“国学”的消息。王国维开疆辟土,为现代“国学”的创建作出了最辉煌的功绩,而罗振玉则在很长的时间内扮演着他的“护法”(patron-saint)的角色。他们在学术上的合作比元稹与白居易之间的文学因缘有过之而无不及。以“知音”的资格为《观堂集林》作序,罗当然是首选。他深知王的治学过程,序中叙述了王怎样从早年深好西方哲学到中年以后专心于经史考证。他对《殷周制度论》尤为心折,赞叹其“义据精深……自来说诸经大义未有如此之贯串者”。但由于文化保守的立场,他把王的成就完全归之于“由文字声韵以考古代之制度文物”。他似乎不知道或不愿承认,王之“贯串”正是得力他早年的西学训练。现代“国学”与传统考证之间的一大区别即在“概念化”(conceptualization)之有无或强弱。“概念化”是达到“纲举目张”的不二法门,系统的知识由此而建立。王国维虽然后来完全放弃了哲学,但早年反复阅读康德与叔本华使他在“概念化”方面高出同辈的考证学家,似乎是很难否认的。

在现代的“国学大师”中,有“乾、嘉殿军”之称的陈垣是最热心求学术“知音”写序的一位。他的《敦煌劫馀录》、《元西域人华化考》和《明季滇黔佛教考》三书都由陈寅恪写序;他的《元典章校补释例》则

载有胡适的长序。1945年他完成了最后一部专著《通鉴胡注表微》,也曾请胡适作一篇《后序》,但因时间关系,此《序》终于胎死腹中(见1945年3月25日胡致陈的信,收在《陈垣来往书信集》,页188)。必须指出,这四篇《序》都是现代"国学"史上的重要文献,对于"概念化"的进展各有不同的贡献。胡适的《序》事实上是一篇"校勘学方法论"。他以西方为参照系,对中国校勘学的发展作了一次有系统的初步总结。站在整体观察的高度上,他比较精确地发掘出原书的价值所在,肯定它"是中国校勘学的第一次走上科学的路"。陈寅恪的三篇序影响更大:《劫馀录序》拈出"预流"的观念以凸显敦煌新材料的重要性,有功于中国敦煌学的倡导;《华化考序》分辨清代经、史两途考证异趋,旨在阐明"今日史学之真谛",即"分析与综合"不容偏废;《佛教考序》则强调宗教史与政治史互相关涉,大致与现代"宗教的俗世史"(the secular history of religion)相应。后来陈垣续写《清初僧诤记》和《南宋初河北新道教考》,便刻意朝着这一方向加以发挥。

由上引诸例可知乾、嘉"汉学家"论学序文对于早期"国学家"产生了多么深远的影响。传统在现代转化的过程中,如果进行顺适,不但不会消失而且更能展现巨大的创新力量。"同声相应,同气相求"的精神传统便提供了一个生动的实例。这一传统并不限于考证学家及其社群,继承了"宋学"遗产的现代思想家也同样寻求"知音"之间的精神交流。1931年,马一浮序熊十力《新唯识论》便是中国现代哲学史上一"大事因缘"。马一浮因为作者"谬许余为知音",写了一篇思精文茂的序,熊十力复信说:

> 序文妙在写得不诬,能实指我现在的行位,我还是察识胜也。……"乾道变化,各正性命",吾全部只是发明此旨。兄拈此作骨子以序此书,再无第二人能序得。(《马一浮集》第二册,杭州:浙江古籍出版社,1996,页29)

《新唯识论》最后衍生出“新儒家”一派，而其最初发端则在熊、马间的互为“知音”。这又折射出“序”之功能及其现代流变的一个侧面。

此上论“为人作序”以 20 世纪上半叶为断代。这是因为从下半叶始，政治生态与文化生态顿时改弦易辙，“国学”、“宋学”同归消歇；“皮之不存，毛将焉附”，“为人作序”自然也不能不随之告一段落。陈寅恪的最后一篇序文——《杨树达论语疏证序》——写于 1948 年 10 月 7 日，在他即将告别清华大学的前夕，以后便不再“为人作序”了。早在 1942 年他还为杨树达《积微居小学金石论丛续稿》写过一篇序，但由于杨书出版迟了十年，陈《序》所遭遇的便是另一种命运了。1952 年 5 月 2 日，杨树达在日记中说：

> 编译局来书言：《积微居金文说》序文经研究后，陈寅恪序立场观点有问题，于思泊（按：省吾）序无刊登之必要，自序可保留云。（《积微翁回忆录》，上海：上海古籍出版社，1986，页 345）

如果从皇甫谧（215—282）序左思《三都赋》算起，为并世相知的著作写序，至 20 世纪中叶，已足足在中国延续了一千七百年。前面已说过，序的心理起源于“同声相应，同气相求”，它体现了中国知识人追求彼此之间在心灵上的自由交流。这一追求是中国文学、思想、学术得以不断推陈出新的精神根据，即使在元、清也未尝中断。所以我特别追溯了这一千七百年序的流变，供读者赏音。

2008 年 2 月 18 日序于普林斯顿

（余英时《会友集》，香港，明报出版社，2008）

刘笑敢《老子古今:五种对勘与析评引论》序

刘笑敢先生先后费了十年时间完成这部《老子古今》,将道家哲学的研究推向一个新的高峰。笑敢不弃在远,嘱我为此书写一篇序,我虽然很犹豫,但一再考虑之后,还是接受了他指派给我的任务。犹豫,这是因为我对老子没有进行过"窄而深"的探索,从专业观点说,我不具备发言的资格;接受任务,这是因为我和笑敢相识已近二十年,对他的为人与治学毕竟略有所知。下面这篇短序也许可以对本书读者增添一点"读其书而知其人"的助力。

我初识笑敢在20世纪80年代末期,那时他正在哈佛燕京社访问。我的老朋友孟旦特别从密西根大学打电话来介绍他的学术成就,十分推重他刚刚出版的《庄子哲学及其演变》。不久之后,他应普林斯顿大学东亚系的邀请,前来演讲,我才第一次和他见面。从80年代末期到90年代中期,他一直居留美国东岸,其中有好几年在普林斯顿大学从事研究工作,因此我对他的认识也越来越亲切了。

笑敢早年进入中国古代哲学史的领域,曾受到十分严格的专业训练,在哲学思考之外,他掌握了有关古代文本的一切辅助知识,如训诂、断代、校勘之类——这是清代以来所谓"考证"的传统。他的《庄子哲学及其演变》便充分表现了由"考证"通向"义理"的长处。但

是笑敢同时也是一位哲学家，他专治老庄，并不是仅仅为了还原古代思想家的客观原貌，而是由于深信道家哲学在现代世界仍有重大的指引功能。所以笑敢作为哲学家，在专业研究之外，也同时博通现代哲学思潮。

笑敢在美国过了几年清苦的生活，但由于他一直自强不息，这几年反而成为他的学术生命中一个很重要的进修阶段。在这一时期，他一方面直接参与了中国哲学史研究的国际进展，另一方面则广泛吸收了西方哲学的新成果，包括英美的分析哲学和欧陆的诠释传统。他的治学规模和取向并没有改变，然而境界提高了，视野也扩大了。

我们必须认识笑敢的成学过程，才能真正懂得这部《老子古今》的苦心孤诣之所在及其层次与结构之所以然。本书对《老子》八十一章进行了分章研究，每章都分成了“原文对照”、“对勘举要”和“析评引论”三节。“原文对照”罗列了五种不同的古今文本，即郭店竹简本、马王堆帛书本、傅奕本、河上公本及王弼本。著者采取原文对照的方式，这对于读者是非常便利的。“对勘举要”基本上属于传统校勘学的范围，但往往涉及很重要的文字异同的判断，如第十五章“古之善为士者”与“古之善为道者”之分歧，五种文本恰好分为两个系统。著者根据全章以至《老子》其他相同文句，并结合著作思想内容，作了细致的讨论；虽自有取舍的权衡，但不流于武断，这一态度尤可称赏。

“原文对照”与“对勘举要”两节是紧密相连的，合起来即相当于清代所谓“考证”之学。在分章的校勘、训诂中，我们只能看到关于个别章节字句的论断。但著者对于《老子》文本的考证另有整体而系统的见解，详见“导论一：版本歧变与文本趋同”，读者不可放过。“导论”所涉及的版本、文本、语言、思想诸问题颇有与西方现代的“文本考证学”(Textual Scholarship)可以互相比较参证的地方。这一套专

门之学并非中国传统所独擅。它在西方更为源远流长。希腊古典文本的搜集、编目、考证在公元前4世纪末便已展开,第一位大规模校书名家伽里马初(Callimachus,约公元前310—前240)也比汉代刘向(公元前78—前9)早两个世纪,而且,两人的地位相似,都是皇家图书馆的负责人。至于文本的传衍和研究,如希腊罗马的经典作品,如希伯来文《圣经》和《新约》等,都有种种不同的版本,西方在校雠、考证各方面都积累了十分丰富的经验,文本处理的技术更是日新月异。现代"文本考证学"的全面系统化便是建立在这一长期研究传统的上面。(参看 D.C.Greetham, *Textual Scholarship, An Introduction*, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1994)20世纪以来,中国学术界十分热心于中西哲学、文学以至史学的比较,但相形之下,"文本考证学"的中西比较,则少有问津者。事实上,由于研究对象(object)——文本——的客观稳定性与具体性,这一方面的比较似乎更能凸显中西文化主要异同之所在。我读了本书"导论一",于此深有所感,特别写出来供著者和读者参考。

本书最有价值,同时也是画龙点睛的部分,自然是每章的"析评引论"。本书八十一篇"析评引论"事实上即是八十一篇关于哲学或哲学史的精练论辩。依照中国传统的分类,这是属于"义理"的范畴。著者在解决了《老子》文本的问题之后才进入哲学的领域,表示他仍然尊重清代以来的朴学传统。他告诉我们:"本书的基础工作是不同版本的对勘,但目的是为思想史和哲学史的研究提供方便和深入思考的契机。"("编写说明"第十一条)这是一种现代精神,与清儒所谓"训诂明而后义理明"的提法大不相同。我为什么这样说呢?因为清人的提法似乎预设文本考证即可直接通向"义理"的掌握,中间更无曲折。而本书著者则以前者为后者所提供的是"深入思考的契机",这是肯定"思想史和哲学史的研究"自成一独立的专门学科。中国传

统中虽然已有相当于哲学史的著作，如《宋元学案》、《明儒学案》之类，但"哲学"和"哲学史"作为一独立学科迟至20世纪初叶才在中国出现，而且明显地是从日本转手的西方输入品。1906年张之洞主持下颁布的学校分科章程，其中文科部分仅有"经学"、"文学"而无"哲学"，以致引起王国维的严厉抗议。哲学史研究必须具备哲学的一般素养和技术训练，不是仅靠文本考证便能胜任的。

笑敢的"析评引论"所涉及的范围极为广阔，古今中外无所不包。就这一点说，本书应该题作《老子古今中外》才名副其实。但笑敢所论虽繁，却决无泛滥无归的嫌疑。他的一切论辩都可以系属在"导论二"所揭示的中心宗旨之下，即"回归历史与面对现实"。"回归历史"是哲学史研究的基本任务。以本书的研究范围而言，研究者自然首先必须根据最接近原始状态的《老子》文本，再进一步通过训诂以尽量找出文本中字句的古义，最后才能阐明其中基本概念和思想的本义。虽然"本义"的确定没有绝对的保证，但专家之间终究可以取得大致的共识。无论如何，这种"本义"的追求是绝对不能放弃的，否则便根本没有哲学史研究之可言了。

所谓"面对现实"，则是指经典解读与解读者自身的现实感受之间的关系。这种借古人杯酒浇自己块垒的经典解读方式，古今中外，无不如此；在本书中也俯拾皆是，如论"民主"（第四十九章）、"科学"（第四十章及第四十七章）、"女性主义"（第六章）以至"改革开放"（第四十二章）等。这是著者以哲学家的身份，运用他在道家哲学史方面的研究成绩，对当前世界表达的深切的关怀。这些现代论旨当然不在《老子》的"本义"之内，但《老子》作为一部经典在这些方面确实都能给我们以新鲜的时代启示。最显著的例子是他所郑重提出的"人文自然"的概念，备见于"导论二"和很多章"引论"之中。《老子》之道主要是"人文自然之道"是本书的一大论断，这是从历史与哲学的论

证中建构起来的。在“回归历史”以后，著者才“面对现实”，发掘“人文自然的现代意义”，并进一步肯定“自然秩序”为第一原则，与“强制秩序”和“无序的混乱”形成了强烈的对照。著者的现实关怀不禁使我想起了波普(Karl R. Popper)所提出的“封闭社会”与“开放社会”的对比。波普在20世纪40年代深感于现代极权势力的威胁，才对希腊经典有了新的理解，终于在柏拉图的著作，尤其是《共和国》中，发现了极权思想的源头。但是波普的结论也不是轻易得来的，有关柏拉图的研究便占去了《开放社会及其敌人》全书的一半篇幅。

笑敢在“导论二”中正式提出经典诠释的两种定向的问题，他说：

> 一方面立足于历史与文本的解读，力求贴近文本的历史和时代，探求词语和语法所提供的可靠的基本意含(meaning)，尽可能避免曲解古典；另一方面则是自觉或不自觉地立足于现代社会需要的解读，这样，诠释活动及其结果就必然渗透着诠释者对人类社会现状和对未来的观察和思考，在某种程度上提出古代经典在现代社会的可能意义(significance)的问题。

这里所谓“意含”与“意义”的分别恰好和我的看法大体相同。诠释学家赫施(E. D. Hirsch, Jr.)对meaning和significance的分别有很扼要的讨论，我曾借用于古典诠释的领域。我在《〈周礼〉考证和〈周礼〉的现代启示》一文中指出：

> 经典之所以历久而弥新正在其对于不同时代的读者，甚至同一时代的不同读者，有不同的启示；但是这并不意味着经典的解释完全没有客观性，可以兴到乱说。“时代经验”所启示的“意义”是指significance，而不是meaning。后者是文献所表达的原

> 意，这是训诂考证的客观对象。即使“诗无达诂”，也不允许“望文生义”。Significance 则近于中国经学传统中所说的“微言大义”，它涵蕴着文献原意和外在事物的关系。这个“外在事物”可以是一个人、一个时代，也可以是其他作品，总之，它不在文献原意之内。因此，经典文献的 meaning“历久不变”，它的 significance 则“与时俱新”。当然，这两者在经典疏解中常常是分不开的，而且一般地说，解经的程式是先通过训诂考证来确定其内在的 meaning，然后再进而评判其外在的 significance。但是这两者确属于不同的层次或领域。（收在《犹记风吹水上鳞——钱穆与现代中国学术》，台北，三民，1991，页 165—166）

我自觉这一段话大可为笑敢的议论张目，所以特别引录于此，以供参证。

最后，我要谈一个小问题，以结束这篇短序。本书第二章论《老子》分为八十一章始于何时的问题，总结道：

> 从现有文献来看，八十一章本起于河上本，唐代或更早的时候先有事实上的八十一章本，再有以第一句为题目的八十一章本（唐玄宗御注本），到了宋代才有现在看到的二字标题的八十一章本。王弼本分为八十一章当在明代后期或清代。

这一论断，过于谨慎。每章标题事姑置之不论，《老子》“道经”、“德经”分为上下两卷，上卷三十七章，下卷四十四章，至迟在汉末已然，王弼本也是如此。清代学者在这一方面已考证详明，兹引钱大昕、孙诒让两家之说如下。钱氏《潜研堂金石跋尾》卷九《唐景龙二年老子道德经跋》云：

> 老子道德经二卷，上卷曰道经，下卷曰德经，分两面刻之。案：河上公注本：道可道以下为道经，卷上；上德不德以下为德经，卷下。晁说之跋王弼注本，谓其不析道德而上下之，犹为近古。不知陆德明所撰释文，正用辅嗣本，题云：道经卷上，德经卷下，与河上本不异。晁氏所见者，特宋时转写之本，而翻以为近古，亦未之考矣。

孙氏《劄迻》卷四更增加了新证，其言曰：

> 老子上下篇八十一章，分题道经、德经。河上公本、经典释文所载王注本、道藏唐傅奕校本、石刻唐玄宗注本并同。弘明集牟子理惑论：所理止于三十七条，兼法老氏道经三十七篇。则汉时此书已分道德二经，其道经三十七章，德经四十四章，亦与今本正同。今所传王注，出于宋晁说之所校，不分道德二经。于义虽通，然非汉唐故书之旧。

孙氏所引牟子《理惑论》之语，见《弘明集》卷一，原文是"老氏道经亦三十七篇，故法之焉"。《理惑论》撰述年代约当公元195—201年之间，近人考证已获定论（可参看周一良《牟子理惑论时代考》，收在《魏晋南北朝史论集》，北京，中华书局，1963，页228—303）。所以，《老子》分八十一章最晚在东汉已经出现。事实上，笑敢已发现竹简本与传世本分章颇有一致的情况，因此相信"分章之事当有相沿已久之根据"。但他宁失之慎，只肯说"唐代或更早的时候先有事实上的八十一章本"，而不愿对上限说得更清楚。我认为上引钱、孙之说，证据充足，是可以放心接受的。我有幸成为本书的最早读者之一，仅就所

知，对这个小问题作一点补充，以报笑敢远道索序的雅意。

2005年9月6日序于普林斯顿

（刘笑敢《老子古今：五种对勘与析评引论》，北京，中国社科，2006）

金春峰《周官之成书及其反映的文化与时代新考》序

清代经学家曾发出了"《大易》、《春秋》，迷山雾海"的叹息。对于《周礼》这部经典，我们也不免有"迷山雾海"的感觉。但《易》和《春秋》之为"迷山雾海"又和《周官》略有不同，前者的迷雾主要是弥漫在意义的解释方面，如《易》有"一名三义"，又有象数和义理两大流派，《春秋》有"微言大义"，董仲舒已谓"其指数千"。《周礼》一书在内容上是比较确定的，即所谓"体国经野，设官分职"，是一种政治社会的全盘设计，所以现代人常常把它看作中国古代乌托邦的一种具体表现。环绕着《周礼》的迷雾，主要是发生在考证方面。两千年来，经生学人所问的大致不外以下几个问题：《周礼》的作者是谁？如果不能确指作者的主名，那么它究竟是在什么时代出现的？又是在什么地区产生的？《周礼》如果是一套有意识的政治社会的设计，那么它的用意究在何处？

这些问题都是很难解答的，但两千年来都不断有人试图提出种种不同的答案。我对于《周礼》原典未曾下过研究的功夫，因此对于这一经学史上的悬案根本没有资格发言。不过我曾有幸受业于钱师宾四之门，对《周礼》在中国思想史上的地位的问题一向很感兴趣。钱先生民国十八年在《燕京学报》上发表了《刘向歆父子年谱》，根据

《汉书》中的史实，系统地驳斥了康有为的《新学伪经考》。这是当时轰动了学术界的一篇大文字，使晚清以来有关经今古文的争论告一结束。那时中国的国学界还在经学的余波荡漾之中，康有为和章炳麟的门徒遍布国中，人人心中都存在着"《周礼》是不是刘歆所伪造"这一问题。所以《向歆年谱》所引起的震荡决不是今天的学人所能想象的了。两年以后钱先生又在《燕京学报》上刊布了《周官著作时代考》一篇长文，从《周礼》中所表现的宗教、制度、文化各方面论证其书成于战国晚期，且当在汉代以前。在这篇专论中，钱先生又随后说明《周礼》为什么既不可能是周公致太平之书，也不可能出于刘歆的伪造。又过了四十年，钱先生续写《读周官》一篇笔记，补证了有关《周礼》成书时代者数十事，与前文相足（收入《中国学术思想史论丛》（二），台北，东大，1977）。

钱先生有关《周礼》的著作是我先后研读过很多次的。由于兴趣所在，我也一直留意其他学者的相关论著，特别是《古史辨》第五册上编所收关于汉代今古文经学的考辨文字。我不敢断定钱先生《周官著作时代考》中所论证诸端是否都确切不易，但是我相信钱先生的研究取径（approach）是比较踏实的。《向歆年谱》和《时代考》两文之所以得到多数专家肯定，正是因为其论证是建立在坚强的历史事实之上。当时钱玄同先生是唯一坚信康有为《新学伪经考》的人。但是读了《时代考》之后他的信心也不免开始动摇了。他在《重论经今古文学问题》中说：

> 凡好学深思之士，对于《周礼》，皆不信其为周公之书。但又有以为系晚周人所作者，如钱穆与郭沫若二氏皆有此说。钱氏撰《周官著作时代考》（载《燕京学报》第十一期），谓以何休所云"《周官》乃六国阴谋之书"之说为近情。郭氏撰《周官质疑》（见

> 其所作《金文丛考》中），谓"《周官》一书，盖赵人荀卿子之弟子所为，袭其师'爵名从周'之意，纂其遗闻佚志，参以己见而成一家言"。我以为从制度上看，云出于晚周，并无实据；云刘歆所作，则《王莽传》恰是极有力之凭证；故仍认康氏之论最确。即使让一步说，承认《周礼》出于晚周，然刘歆利用此书以佐王莽，总是无可否认的实事。（原载《古史辨》第五册，页46—47。现收入康有为《新学伪经考》，北京，中华，1956，页407—408）

上引最后一句话便是"让步"的明确表示。顾颉刚先生最初受钱玄同先生影响很大，推重《新学伪经考》，相信刘歆伪造之说。但晚年在《周公制礼的传说和周官一书的出现》中，顾先生也改变了态度，断定《周礼》出于齐国和别的"法家"之手（见《文史》第六辑，中华，1979）。总之，自《向歆年谱》和《时代考》刊布以来，学术界大体上倾向于接受《周礼》成于战国晚期的论断。尽管诸家在具体结论上还有很多分歧，但是探索的方向则已渐趋一致。最重要的是：放弃了《周礼》作者究竟是周公还是刘歆的问题。在我看来，这是现代历史考证学在观念上的一个很重要的进步，即对于考证方法的内在限制已有高度的自觉。

清初阎若璩说："古人之事，应无不可考者，纵无正文，只隐在书缝中，要须细心人一搜出耳。"（《潜邱劄记》卷六）这个看法表现了考证学初兴时代的乐观精神，但事实上决非如此简单。"古人之事"之不可考者远比可考者为多，固不待说。即使可考之"事"，其可确定的程度也往往因材料之多寡和"事"本身的性质而异，未可一概而论。如《周礼》成书的过程及其作者的问题便属于最难确定的一类。以今天所能看到的有关《周礼》的材料而言，我们根本不可能指实作者的姓名。说《周礼》为周公所作固属荒唐，说它出于刘歆的伪造也无异

是信口开河。其关健即在于根据严格的考证标准,我们没有充足的证据来提出"谁是《周礼》的作者"这样的问题。让我介绍西方辨伪学上的一个最新的例案来说明这一点。

1912 年 12 月 18 日伦敦地质学会宣布了一个震惊考古学界的重大"发现",即所谓"辟当原人"(Piltdown man)。一位业余地质学家道森(Charles Dawson)宣称他在英国的辟当村发掘出原人的头盖骨和颚骨,这一"发现"之所以轰动一时是因为"辟当人"的大脑特别发达,足以"证明"人的进化是从大脑开始的,这样一来,人类进化的理论便必须重新建立了。"辟当人"原来是一个伪造的证据,所谓"原人"的头盖骨其实不过是几百年前的一个死人的。但是这一伪造的发现整整过了四十年才为科学家所侦破。那么是谁伪造的呢?道森当然是最大的嫌疑犯。但此外至少还有五、六个人也涉嫌在内,其中包括《福尔摩斯探案》的作者科南·道尔(Sir Arthur Conan Doyle)和与中国考古学有很深渊源的法籍德日进神父(Pierre Teilhard de Chardin)。德日进神父是一位卓越的古生物家,他在中国住了二十年以上,参加过周口店的发掘。在华期间,他写了一本哲学著作——《人的现象》(*The Phenomenon of Man*),英译本出版于 1959 年),后来又集结了一本论文和讲演集——《人的未来》(*The Future of Man*,英译本出版于 1964 年),由于教廷的禁止,这两部书都是在他 1955 年逝世以后才问世的,但出版后立即引起巨大的回响,到了 1960 年,他的人文进化论已席卷了法国的思想界。在存在主义渐衰、结构主义未兴之前,德日进主义(Teilhardism)代表了法国思想的主流(详见 Claude Cuenot, *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*,英译本,London,1965;H. Stuart Hughes, *The Obstructed Path*, New York,1986, pp.247—261)。

科南·道尔和德日进为什么成为"辟当人"的造伪嫌疑犯呢?科

南·道尔住在辟当村附近，和道森很熟，同时又对化石有很大的兴趣。由于他的想象力特别丰富，因此有人怀疑“辟当人”的“发现”是他故作狡猾。德日进的嫌疑更深，他参加了道森的发掘，“辟当人”发现时，他是两个见证人之一。不但如此，他的人文进化论即假定人的“意识”早起于“人类”(Homo sapiens)出现之前。“辟当原人”的大脑特别发达，从“思想线索”而言，恰好为他提供了“科学的”证据。

1953年“辟当人”伪造案初被揭破时，大家的注意力主要集中在道森一个人的身上。后来才有学者逐渐怀疑道森的后面一定还有别人。四十年来这一辨伪工作已引出了无数考证的文字，上述科南·道尔和德日进的涉嫌不过是其中两项而已。1990年6月5日《纽约时报》报导，今年秋季英国牛津大学出版社将刊行美国人类学家斯宾塞(Frank Spencer)一部辨伪专著——《辟当：一个科学的伪案》(*Piltdown: A Scientific Forgery*)，据专家的意见，这部专著大概真正揭破了造伪的内幕，也找到了伪案的主犯。在斯宾塞之前，澳洲的史学家兰罕(Ian Langham)已怀疑造伪的主角可能是基斯(Sir Arthur Keith)。基斯是20世纪初崛起于英国科学界的新人，他有显赫的家世，而且野心勃勃。那时他正提出了一种新的进化理论，认为现代人的祖先并不是已发现的爪哇原人之类，而当远在其先。真正的人类祖先的大脑应该发达得多。“辟当人”正是他的理论所最需要的证据。但是仅仅凭“思想线索”，决不足入人于罪。重要的是研究者在基斯的1912年12月日记中找到了证据，证明他的地质学会宣布“辟当人”发现的前两天已写好了一篇不署名的报导文章，发表在12月21日出版的《医学学报》上。此外，基斯和道森也早有往来，他们在前一年曾会面讨论过一些科学问题。“辟当人”头骨的伪造需要高度的技术处理，决非业余地质学家道森所能为力。基斯的专业则恰好在这一方面。所以研究者推断“辟当人”的头骨和牙齿都是基斯

精心炮制出来的，然后交给道森去埋在待发掘的地方。在“发现”的那一天，道森故意约了德日进和大英博物馆古生物学的保管人伍德华(Arthur Smith Woodward)一同前去，这两个人因此便成为此一重大“发现”的现场见证人。德日进既治古生物学，又是神父，当然不会说谎；伍德华是古生物学界的领导人，更可以取信于科学界，所以正式宣布“发现”的任务便落在他的头上。总之，据斯宾塞的考证，“辟当人”是刻意伪造的案件，基斯由此而取得在英国科学界的崇高地位。道森事实上还是从犯；他虽然也因此成名，但是他的本业是律师，所得到的好处是有限的。其余涉嫌的人，包括德日进、科南·道尔、伍德华等则都已因这次的新考证获开脱了。兰罕和斯宾塞的考证是自“辟当人”辨伪以来最具说服力的理论，足以解释此案中一切重要的疑点，但是据专家判断，此案仍不能说已达到了百分之百的确定性，因为伪造者都已逝世，不能当面对质，使他们认罪了。

我介绍这一崭新的辨伪案和专家的评估，其目的是让大家了解今天科学辨伪的观念是多么的严格。中国自清末以至“五四”，辨伪考证之风盛极一时，成绩也相当可观。但若细加检查，则轻率断案的情况往往而有。康有为的《新学伪经考》便是一个最突出的例子。考证辨伪又带来一种好发惊人之论的风气，有些人竟动不动便自称发数千年未发之覆。因此说全部《诗经》都是尹吉甫一人所作者有之，断定徐福即日本神武天皇者也有之，而且都是以庄严的考证面目出现的。康有为根据《汉书·王莽传》中一句话便敢断言《周礼》是刘歆所伪造，而钱玄同先生也竟坚信这句话具有“证据”的力量，这和科学研究所要求的“证据”的标准相去实在太远了。徐复观先生晚年撰《周官成立之时代及其思想性格》(台北，学生，1980)，又回到廖、康的立场，而为说则大异。这里也有必要略加讨论。

徐先生中年以后，专力治学，精神极为可佩。他治学的特色是一

方面徘徊于学术与政治之间，另一方面则游移于义理与考据之间。这部晚年作品也具有这两大特色。徐先生在性格上则颇具“推倒一世之豪杰”的气概，这也在本书中充分流露了出来。由于《周礼》出于战国无名氏之说在“现代似已占有优势”（页2），因此他决意要为《周礼》找出有名有姓的作者。但刘歆伪造说早已为廖平、康有为等宣扬得人人皆知，徐先生当然不甘心完全随声附和。因此他不得不略变其说，主张《周礼》是由“王莽草创于前，刘歆整理于后”（页51）。他在书中主要运用了两种论证的方式，一是所谓“思想线索”，一是所谓“时代背景”。无论是根据哪一种论证，他断定《周礼》都只能出现于王莽、刘歆的时代，徐书立说甚繁，我无法在此一一评述其论点。而且我不是《周礼》专家，也不够资格细论这个专门的问题。现在我只想稍稍检讨一下他断定王莽草创《周礼》的历史根据。这是一个具体的问题，可以与“思想线索”和“时代背景”完全分开，所以我们不妨“攻其一点，不及其余”。

据徐先生的看法，王莽从公元前7年黜免大司马到公元前1年再拜大司马，“这中间有五年多的韬光养晦的时间，以莽的性格，也必有所作为”（页51）。徐先生因此推测在这五年多的时间内，王莽一直在“制礼作乐”，也就是草创《周礼》。但他第二次以大司马执政之后，便没有“亲自制作”的时间，只好委之于“典文章”的刘歆，由他整理成书（页52）。现在让我们再看看这部由王莽草创、刘歆整理的《周礼》是在什么时候出现的，又是以什么方式出现的。《汉书·王莽传上》：居摄三年（公元8年，按：是年十一月改居摄三年为初始元年，徐先生误为六月改元）九月刘歆与博士诸儒七十八人曰：

> 摄皇帝遂开秘府，会群儒，制礼作乐，卒定庶官，茂成天功。圣心周悉，卓尔独见，发得《周礼》，以明因监。则天稽古而损益

> 焉，犹仲尼之闻韶，日月之不可阶，非圣哲之至，孰能若兹！纲纪咸张，成在一匮。此其所以保佑圣汉，安靖元元之效也。

这是《周礼》和王莽、刘歆发生联系的唯一的文献证据。康有为便因"发得《周礼》，以明因监"一语而断定《周礼》"与莽所更法立制略同，盖刘歆所伪撰也"（《伪经考》，页76）。徐先生对这一段话则有出人意表的理解。他说：

> 细按上下文字，则表面谓《周礼》为莽所发得，实际乃暗示系由莽所制作。在"发得《周礼》"一语之上谓"摄皇帝遂开秘府，会群儒，制礼作乐，卒定庶官，茂成天功。圣心周悉，卓尔独见"，这是很奇特的一些话。开秘府而发得《周礼》，怎么会扯得到"会群儒，制礼作乐，卒定庶官，茂成天功"的上面去。若《周礼》是周公所作或前人所作，更扯不到制礼作乐、卒定庶官这些事上去。而由"卒定庶官"这句话，可知莽所制之礼，系以官制为主的礼，这不是暗指《周官》，还能作何解释？若谓此系泛说，则何以前面"遂开秘府"，而后面承之以"发得《周礼》"。纵然王莽对《周礼》特别重视，又如何用得上"圣心周悉，卓尔独见"这两句话。因此，前面这几句话，实际是说的王莽"会群儒"以制作《周礼》的过程。假定刘歆不是暗示《周礼》是由王莽会群儒所制作，则在"发得《周礼》，以明因监"下面的"则天稽古而损益焉"的话，怎能安放得下去。再接着是"犹仲尼之闻韶，日月之不可阶，非圣哲之至，孰能若兹"：纵秘府中发现一部书，这部书再有价值，对于发现者怎样也不能用这些不伦不类的话去歌功颂德。何况"纲纪咸张，成在一匮"，分别是指《冬官》尚未制成的情形。因此，上面这些话，是指王莽制造的《周礼》的价值而言的。故结之以"此其

所以保佑圣汉，安靖元元之效也”。（页44—45）

我不得不说，徐先生真是求深反惑，极尽曲解之能事。上引《王莽传》中刘歆等人的话明明都是歌颂王莽自己“制礼作乐”的，而徐先生却读作全是讲《周礼》这部书的。康有为说所发得的《周礼》“与莽所更法立制略同”，至少对原文还没有误解。“以明因监”既取自《论语》“周因于殷礼，所损益可知也”和周“监于二代，郁郁乎文哉”等语，则王莽自己的制作自然也是“因”于《周礼》，“监”于周而有所“损益”（原文“则天稽古而损益”）。这段文字是要突出王莽“制作”的贡献，而不是歌颂他一切照抄《周礼》。不过“因监”“损益”都必须以“稽古”为先决条件，所以王莽才不能不“开秘府、会群儒”。“开秘府”而“发得《周礼》”当然更增加了王莽“制礼作乐”的价值，因为他参考了前所未见的周代礼制的记录。

但此时王莽的制作尚未完成，故文中又有“纲纪咸张，成在一匮”之语。“成在一匮”颜师古以为引自《论语》“譬如为山，未成一篑，止，吾止也”是可信的，不过解释不确而已。刘攽以为此语是说“莽制作已成，尚有未足”，在意义上是正确的，但他以为当引“功亏一篑”作注则反而不妥，因为此处所强调的是“成”而不是“亏”。总之，刘歆等的意思是说王莽的制作大体已就，再加一点点努力便大功告成了。徐先生却说此语指《冬官》尚未制成而言，实在是想入非非。他认为以《考工记》补《冬官》是由于“王莽迫切的政治需要，《周官》并没有全部完成，便把它公开了”（页52）。但他没有想到这个说法和他的基本理论不相容。因为《周礼》如由王莽草创，再由刘歆整理，即不可能到了居摄三年（公元8年）还缺《冬官》部分。照徐先生的推测，“王莽草创”《周礼》是在公元前7年至公元前1年之间，“刘歆整理”此书则是公元前1年到公元8年，先后经过了十五年的时间（7B.C.—A.D.8）。

即使这十五年中他们并不是全力伪造《周礼》，也不至于还是一部残稿吧。不但如此，徐先生又认为元始四年（公元 4 年）王莽所引《周官》即是居摄三年（公元 8 年）刘歆等所说的《周礼》。他说：

> 我推测，制定《周官》，莽在哀帝罢政时已先事草创。及刘歆典文章（按：公元前 1 年），除完成《三统历》外，并将王莽所已草创者整理成今日所谓《周官》，至次年而开始援引。又越四年为初始元年（公元 8 年），为适应政治的要求，乃将《周官》改名为《周礼》。（页 51）

换言之，刘歆整理了四年的《周官》仍是一部未成之稿，但王莽已开始援引。又过了四年改《周官》为《周礼》而仍然是一部缺了《冬官》的残书，但这部书对于王莽的改制和受命又是如此的重要，这还能算是"合理的推测"吗？又上引刘歆的一段话，徐先生一再说是暗示《周礼》为王莽所创制，故"发得《周礼》"之"发"可解释为"发现"，也可解释为"发明"。依徐先生的理解，王莽之所以伪造《周礼》是因为非假托之周公，则其书不尊，而刘歆等之所以"暗示"《周礼》为王莽所造，则因为"若不透出王莽创制之实，而仅系由秘府中发现一部古典，则王莽自身的动德不著，将纵有比附周公摄政之名，而无周公所以成为周公之实"（页 46）。这更是非常奇怪的逻辑。王莽一方面造伪，另一方面又唯恐人不知其造伪，这样才可兼得两者的好处。这真合乎西谚所谓"既食饼又欲饼在"（To eat the cake and have it）了。其实如我们在前面所指出的，原文"发得《周礼》，以明因监。则天稽古而损益焉"根本便明说王莽既"因"于《周礼》，又有创制，此中本无矛盾，更何须"暗示"呢？

徐先生之所以在《王莽传》原文上如此横生波澜也许和他的政治

经验不无关系。他对于现代中国的政治有深刻的了解，因此往往不免有以今度古的倾向。这正是他所谓“时代经验必然在古典研究中发生伟大的启示作用”（原书《自序》）。康有为“托古改制”的观念已不免有“以今度古”、“以己度人”之嫌。徐先生则更进一步，认为王莽不但“托古改制”，而且唯恐他的“改制”为“托古”所掩，得不到“制作”的美誉，因此必须以“暗示”的方式自暴其伪。在王莽、刘歆的时代，“诚”、“伪”之辨还是很重要的；“则天稽古”也是基本价值。王莽是否曾“托古改制”已是一问题，即使确有“托古改制”之事，他是否愿意把这一内幕向社会和盘托出更是一问题。当时社会怎样看待这种伪造经典的“托古改制”则尤其不能不成为一问题。如果说王莽政权的合法性完全建立在他伪造的《周礼》上面，而这一伪造的事实又必须婉转“暗示”给人知道，然后才能更显得王莽的伟大，这样曲折矛盾的心理恐怕不仅不能求之于汉代，而且也不是任何现代社会所能具有的。事实上，我们只要稍稍回想一下刘歆争立《左传》、《毛诗》、《古文尚书》、《逸礼》时所遭到的强烈抗拒，便不难推想经典真伪在当时儒生心中有多么重要了。刘歆强调《左传》等是“古文旧书，皆有征验”（见《汉书·刘歆传》）正是要说明这几部书同是源远流长的儒家经典，与已立学官之诸经具有同等的价值。但刘歆虽得到哀帝的支持，终不能压服朝廷诸儒以及执政大臣，最后只有仓皇求去，出补河内太守。在这种极端崇古的风气下，说王莽、刘歆竟会自暴其伪造《周礼》的隐秘以求增加政治上的声望，那简直是不可想象的事。徐先生引《吕氏春秋》、《王制》等为解，殊属比拟不伦，一点说服力也没有。

前面所引关于“辟当人”伪造案的研究可以使我们了解：指控某人作伪是一件极其严重的事，如果没有十分证据，是不能轻率断案的。据现存有关史料，我们最多只能说刘歆曾利用《周礼》助王莽改制。刘歆是否篡改了《周礼》，我们已无充足的证据可资判断。如果

再进一步指控刘歆伪造了全部《周礼》,那便是在制造冤案了。现在徐先生在全无证据的情况下,竟把伪造罪硬加在王莽的身上,这就不符合考证学的基本要求了。胡适之先生提倡考证学,有“大胆的假设,小心的求证”的名言。但是这个口号的上半句如果不加分析是很容易引人误入歧途的。在科学研究中,“假设”(hypothesis)的地位并不是很容易取得的。凡是能提升到“假设”的地位的问题,都预设研究者对于本行的研究现状和问题的背景知识有一通盘的了解。有了这种了解之后,他才能判断怎样建立“假设”,以及建立什么样的“假设”。背景知识也包括材料在内。“假设”纵然有趣,但如果材料不足,则仍然只有放弃。“假设”往往是学术发现的内在理路逼出来的。例如某一问题研究到某一阶段遇到了障碍,这便需要建立新的“假设”使研究可以继续下去。所以在通常的情形下,“假设”的可能性是有限的。什么样的“假设”获得证实的可能性较高,这是研究者必须事先慎重考虑的。因此所谓“大胆的假设”,必须理解为在有限可能的范围内尽量“大胆”,而不是漫无边际的即兴联想。让我举西方考证史上一个“大胆假设”的有趣例子。佛洛伊德(Sigmund Freud)在1937年发表了一篇轰动一时的论文,题为《摩西与一神教》(“Moses and Monotheism”,英译本刊于1939年,现有Vintage普及版)。在这篇论文中,他提出了一个惊人的“假设”,即摩西不是犹太人,而是埃及人。据他的推测,摩西原来是一个埃及的贵族,甚至王室子弟,与公元前14世纪中叶的埃及名王伊克拿顿(Ikhnaton,即Amenhotep Ⅳ,在位年代是1375—1358 B.C.)关系极为密切。伊克拿顿创立了一个全新的一神教,由于这个新的一神教(Aton Religion)非常不容忍,它未为一般埃及人所接受,只有伊王左右的少数人成了它的信徒,摩西即其中之一人。伊王死后,被迫害的旧教人民起而反抗,埃及的第十八王朝从此走上了衰落的道路。摩西既是

新教信徒，伊王死后他在埃及也住不下去了。他当时大概是埃及边郡(Gosen)的领民官，境内恰好有一些犹太人部落，因此他便利用他的政治权威向他们传播新宗教，而获得成功。最后他带领着这批犹太人离开了埃及。这便是《旧约·出埃及记(Exodus)》一段故事的历史背景。

佛洛伊德为什么会建立这样一个“大胆的假设”呢？首先是根据当时宗教史和宗教心理学的研究，《旧约》中的宗教心理现象只有通过这一“假设”才能讲得通。他当然也承认《旧约》研究的传统中有很多不利于这一“假设”的证据，但是在权衡了正反两方面的证据之后，他觉得还是可以作为一个“假设”而提出来。其次是当时埃及考古和历史的研究也为他的新说提供了线索。例如据当代埃及古史的权威布列斯德(James Henry Breasted)的研究，摩西(Moses)毫无疑问是埃及人的名字。佛洛伊德更加以补充，指出许多埃及王的名字后面都带有 mose 一字，如 Ah-mose，Thut-mose，和 Ra-mose 等。此外当然还有些别的证据，这里不能详说了。这个例子可以说明：“假设”无论怎样大胆，多少总有某些学术发展的内在理路可寻，决不是研究者一时“心血来潮”便可以建立起来的。摩西的事迹太古远了，宗教的传说又经过了种种“神化”，这个“假设”也许如有些专家所批评的，只是一个“壮观的空中楼阁”(“a spectacular castle-in-the-air”，Salo W. Baron 语，见 Bruce Mazlish，ed.，*Psychoanalysis and History*，Grosset's Universal Library edition，1971，p.55)，但更值得指出的是佛洛伊德自始至终都仅仅把他的新说看作一个“假设”，全书也都出之以假定的语气：“如果摩西是一个埃及人。”(If Moses was an Egyptian.)他坦白承认证据不足，仅备一说，而把证实的希望寄托在未来的地下发掘上面。但到现在为止，中东的考古还没有证实这一假设(参看 Robert waelder，“Psychoanalysis and History：Application of

Psychoanalysis to Historiography"一文，收在 Benjamin B. Wolman, ed., *The Psychoanalytic Interpretation of History*, Basic Books, 1971, pp.25—27)。

回到《周礼》的问题上，康有为断刘歆伪造一案便语气极为坚定，徐复观先生持"王莽草创、刘歆整理"之说也是如此。他们都给人以"铁案如山移不动"的强烈感觉。"铁案如山"的考证当然也是有的，如阎若璩《古文尚书疏证》即是其中之一。但即使"铁案如山"，也未尝完全没有商榷的余地(参看张荫麟《伪古文尚书案之反控与再鞫》，收入《张荫麟文集》，台北，中华丛书本，1956，页 1—49)。何况如康、徐两先生之说最多不过是"假说"而已，而且即使作为"假说"也是属于最弱的一类。建立"假设"必须掌握住学术上的分寸，这一点中国传统的考证学家也早已见到。毛奇龄《经问》论及《周礼》有云：

> 《周礼》自非圣经，不特非周公所作，且并非孔、孟以前之书。此与《史记》、《礼记》皆同时杂出于周、秦之间，此在稍有识者皆能言之。若实指某作，则自坐诬妄，又何足以论此书矣！(引自张心澂《伪书通考》，上海，商务，1939，页 303)

这是十分通明的见解，到今天仍不失效。故毛氏在《经问》中力辟刘歆伪造之说。

刘歆伪造《周礼》之说出于宋人，而宋人为此说则因激于王安石引用《周礼》为变法的根据。这是大家都知道的事实。但是这两件事究竟在宋代是怎样连系在一起的，还是值得根据第一手资料略作检讨。邵博《邵氏闻见后录》卷三云：

> 昔孟子欲言《周礼》，而患无其籍，今《周礼》最后出，多杂以

六国之制……晁伯以更生为新室之书也……予颇疑之。后得司马文正公《日记》，上主青苗法曰："此《周礼》泉府之职，周公之法也。"光对曰："陛下容臣不识忌讳，臣乃敢昧死言之。昔刘歆用此法以佐王莽，使农商失业，涕泣于市道，卒亡天下，安足为圣朝法也？且王莽以钱贷民，使为本业，计其所得之利，十取其一。比于今日，岁取四分之息，犹为轻也。"……是文正公意，亦以《周礼》多新室之事也。自王荆公借以文其政事，尽以为周公之书，学者无敢议者矣。

司马光是最反对王安石变法的人，因此他疑心《周礼》是刘歆所伪，不是周公之书。司马光的话是当面驳神宗的，说得较为含蓄，但言外之意十分明白。邵博是邵雍之孙，雍与司马光同居洛阳，交游颇密，见雍父伯温《邵氏闻见录》卷十八。伯温因此得读司马光《斋记》、《日记》、《记闻》诸原稿并有摘录（见《闻见录》卷十一）。所以上引《日记》决可信为实录。司马光之疑及刘歆正合乎徐复观先生所谓"时代经验"的启示。司马光也许是刘歆伪造说的始作俑者（按：朱彝尊《经义考》卷一二〇引罗璧论宋人疑刘歆伪作《周礼》即首举司马光）。下逮南宋初期，此说已以学术面目出现。洪迈《容斋续笔》卷十六"周礼非周公书"条云：

《周礼》一书，世谓周公所作，而非也，昔贤以为战国阴谋之书，考其实，盖出于刘歆之手。《汉书·儒林传》尽载诸经专门师授，此独无传。至王莽时，歆为国师，始建立《周官经》以为《周礼》，且置博士。而河南杜子春受业于歆，还家以教门徒，好学之士郑兴，及其子众往师之，此书遂行。歆之处心积虑，用以济莽之恶，莽据以毒痡四海，如五均、六筦、市官、赊贷，诸所兴为，皆

> 是也。……王安石欲变乱祖宗法度，乃尊崇其言，至与《诗》、《书》均匹，以作《三经新义》……则安石所学所行实于此乎出。……呜呼！二王托《周官》之名以为政，其归于祸民，一也。

这已是清代姚际恒、方苞、廖平、康有为一派人的理论的雏型，但王安石变法所发生的刺激作用仍然清楚地流露了出来。

但"时代经验"的启示只能改变我们对古代经典的意义的理解，而无助于解决古典的作者问题。宋人因王莽、王安石假托《周礼》行"祸民"之政，而疑及刘歆伪造，这是由于他们抱着一种牢不可破的"曾谓圣人而有是"的观念。周公是"圣人"，《周礼》若为"圣人"所作，则不应实行起来反而招乱。刘歆恰好是提倡《周礼》、助王莽"制礼作乐"的人，因此"天下之恶皆归之"，伪造的罪名便落到了他的头上。不但如此，细读上引司马光《日记》和洪迈《容斋续笔》之文，不难看出他们是以刘歆来影射王安石，前者伪《周礼》，后者著《周官新义》，前后如出一辙。所以在检讨了刘歆伪造说的发生历程之后，我们可以断定此说是北宋政争的产物；它起于意识形态的需要，而不是从《周礼》研究过程中发展出来的"假设"。〔按：司马光熙宁二年《论风俗劄子》说："近岁公卿大夫好为高奇之论……，新进后生未知藏否，口传耳剽，翕然成风，至有……读《礼》未知篇数，已谓《周官》为战国之书。"(《温国文正公文集》卷四十五)〕可见北宋初期学者多以《周礼》为战国时代作品，司马光且以轻疑为戒。近代持此说最力、影响也最大的是康有为，但《新学伪经考》显然更是一部提倡"变法"的意识形态之作，并非出于学术上的真知灼见。梁启超说得很明白：

> 有为早年，酷好《周礼》，尝贯穴之著《政学通议》。后见廖平所著书，乃尽弃其旧说。(《清代学术概论》，页56，《饮冰室专集》

第八册,北京,中华,1989)

可见康氏对《周礼》一书本无定见,早年"贯穴之著《政学通议》"也同样出于意识形态的要求。总之,作为学术史的研究言,刘歆伪造说自始即不足以构成一个严格意义上的"假设"。康氏《新学伪经考》加以穿凿铺张,虽能眩惑一般读者,此说的破绽却也因此而毕现了。但是《伪经考》自有其不可磨灭的价值,梁启超又论此书曰:

> 诸所主张,是否悉当,且勿论。要之,此说一出,而所生影响有二:第一,清学正统派之立脚点,根本动摇。第二,一切古书皆须从新检查估价。此实思想界之一大飓风也。(同上)

这一评价是很公允的。陈寅恪在清末亲历这一场思想界的"飓风",他回忆当时情况说:

> 曩以家世因缘,获闻光绪京朝胜流之绪论。其时学术风气,治经颇尚《公羊春秋》……后来今文公羊之学,递演为改制疑古,流风所被,与近四十年间变幻之政治、浪漫之文学,殊有连系。……考自古世局之转移,往往起于前人一时学术趋向之细微。迨至后来,遂若惊雷破柱、怒涛振海之不可御遏。(朱延丰《突厥通考》序,收入《寒柳堂集》,上海,上海古籍,1980,页144)

陈寅恪并不同情康氏今文公羊之学(见《读吴其昌撰梁启超传后》,同上书,页149),但这里说到《伪经考》的客观影响,竟比之为"惊雷"、"怒涛",正可与梁启超的"飓风"互证。

徐著《周官成立之时代及其思想性格》一书,其得其失与《新学伪

经考》多有相似之处。从学术研究的观点看，王莽、刘歆合伪说不但证据更为薄弱，曲解也更为严重。但以“时代经验”的启示而言，其中确有十分深刻甚至沉痛的地方。徐先生的“时代经验”是现代极权主义。这一切身的经验使他把《周礼》的政治社会设计看成了极权主义的雏型。他基本上断定《周礼》是一部法家的著作，儒学在此书中只有“缘饰”的作用。“读法——以吏为师”一节便清楚地表明了这一观点。在论“赋役”和“刑罚”两节中，他简直在《周礼》和现代极权主义之间划下了等号。我不想进一步讨论他的说法是否能够成立，因为这不是几句话讲得清楚的。但是必须说明，如果我不能完全接受他的看法，那并不因为我有任何先入的偏见在作祟。相反的，《周礼》是王莽与刘歆合伪的法家著作这一论断如果真能成立，在我将是十分欢迎的。因为这为我所谓“汉代儒学法家化”提供了一个最有力的例案（参看我的《反智论与中国政治传统》一文，收在《历史与思想》，台北，联经，1976）。我在这里只想指出，他因现代极权主义的经验而对《周礼》采取了彻底否定的态度，这一点确具有重大的时代意义。《周礼》无疑是中国思想史上一部“乌托邦”作品，对整个社会有一套完整的、全面的、系统的设计。这一套乌托邦的设计特别受到儒家型知识人的重视，因为儒家的特色之一便是要“改造世界”。《周礼》既是“周公致太平之书”，两千年来它对中国知识人的号召作用始终不衰，特别是在危机的时代。因此康有为早年酷好《周礼》，而孙诒让花了二十年的时间著《周礼正义》，也是由于他深信“处今日而论治，宜莫若求其道于此经”（《周礼正义·序》）。康有为后来斥《周礼》为伪书，我想主要是因为他已受到西方思想的激发而创造了一套新的乌托邦——《大同书》。今本《大同书》成书年代尚有争论，但他的“大同”理想酝酿甚早，确在《伪经考》之前（参看汤志钧《康有为与戊戌变法》一书中论《大同书》成书年代两文，北京，中华，1984，页108—133。此

两文证实了钱宾四师在《中国近三百年学术史》"康长素"一章中的"假说",即康氏在1884年虽有"大同"思想,但《大同书》的撰成则迟在1901—1902年。他倒填年月,把《大同书》提早到1884年是为了掩饰廖平对他的影响)。自此以后,中国知识人便用各式各样西方的乌托邦代替了周公的乌托邦。所谓"破旧立新"——即彻底扫除中国的旧传统、建立一个全新的现代秩序——逐渐取得政治社会思想上的主导地位。

恰好西方自17世纪以来出现了一个有力的社会思潮,即相信人类能凭着理性和科学知识建造一个全新的、系统整齐的、理想的社会,从雷布斯到马克思都在这一思潮。但是设计和实现这一理想秩序也有一个必要的先决条件,即将旧秩序一扫而光。只有彻底"破旧"之后才能开始"立新"。法国大革命便是这一思潮的体现,所以当时的革命家要改变一切,包括时间和空间的观念。一星期不再是七天而是十天,度量衡也重新设计过了。这叫做"一切从一张白纸开始"(Starting with a clean slate)。但在实践中,由于近代世界是以民族国家(nation state)为基本单位,因此每一国家都必须有一个巨大的"中心力量"(Central force)在主宰一切(此即霍布斯所说的"怪物"Leviathan),所有的个人都像是原子一样,只能在中心力量规定的范围内活动。这一设想显然是仿照牛顿的太阳系(planetary system)而来。"中心力量"(实际上即是国家领导人,Sovereign)好像是"太阳",社会的各部分(包括每一个个人)则如太阳系中的行星,都有一定的轨道和位置。太阳系的稳定不能不靠"太阳",社会系统的稳定也必须有一个强大的"中心力量"。这是吸引了许多西方知识人的一个现代社会系统,可以称之为"大同国家"(cosmopolis)。西方近代思想史上有许多乌托邦的设计,但以上所刻划的显然是其中最有影响力的一型,它适用于列宁和斯大林的"无产阶级专政"的国家,也适用

于希特勒的“国家社会主义”。(以上所论参看 Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York: The Free Press, 1990)

这一型对现代中国知识人具有特殊的诱惑力,“五四”以后马克思主义在中国便是明证。我们对这一思想史的现象提出两点可能的解释:第一,是“五四”时代中国知识人对“科学”的无限信仰。“五四”思想的主流是实证主义,相信社会的发展也可以通过科学的研究而掌握其规律。例如在1923年“科学与人生观”论战的时期,陈独秀便肯定孔德(Comte)分人类社会为三个阶段之说“是社会科学上一种定律”(见陈独秀先生序,收在《胡适文存》第二集,卷一《科学与人生观序》附录一,页141,台北,远东,三版,1971)。其实陈独秀这时已是一个马克思主义者,他当然更相信唯物史观的“五阶段论”是“定律”了。“科学的社会主义”便是在这种思想状态之下征服了许多中国知识人的。第二,“五四”时代虽然已经没有人相信“周礼”可以“治国、平天下”了,但是根据一种理想的设计全面改造社会——即“圣人制作”——的传统观念则仍然保留在许多知识人的思想习惯之中。这两个传统的汇流,对于极权主义在中国的兴起,的确发挥了在思想上清宫除道的作用。

为什么我认为徐复观先生从极权主义的角度来理解《周礼》中政治社会的设计具有重要的时代意义呢?因为这象征着中国现代知识人的彻悟和转向。一百年以来,乌托邦的追求在中国不仅深入人心而且迫不及待。许多知识人似乎都深信,只要他们精心设计的社会改造的蓝图实现了,中国一切的具体问题都将迎刃而解。我们在前面已指出,全面“破旧立新”的想法在西方已有两三个世纪的历史。现在我们应该更进一步指出:这一想法在中国传统中也早有根源。20世纪40年代,西方少数杰出的思想家已开始在打破乌托邦的信

仰。海耶克(Friedrich A. von Hayek)揭露了社会主义的本质,他的朋友卡尔·波普(Karl Popper)则将现代极权主义的源头上溯至柏拉图的《理想国》(*Republic*)。波普的《开放社会及其敌人》(*Open Society and Its Enemies*)这部名著(撰成于1943年)最可说明"时代经验"对于古典的理解所发生的启示作用。欧战爆发前后,波普深切体验到人类的自由正在受到最严重的威胁。这威胁来自当时的两股势力。两者有一个共同的特点,即主张对社会进行"大规模的计划"(large-scale planning)。全面的或大规模的"计划社会"必然离不开一个计划中心,这当然非以"导师"或"领袖"为首的一党专政莫属了。所以波普也称极权主义为"领航主义"(dirigism)。我们不难看出,极权主义正是上面所说的"太阳系"模式的社会结构的最高发展。波普早年读柏拉图的《理想国》和其他有关的著作时,已察觉其中有极权主义的倾向。此时在"时代经验"启示之下,重新细读《理想国》,他更深信西方现代极权主义的思想来源是柏拉图。

波普亲身感受极权主义的威胁,于是彻悟一切全面计划的乌托邦设想都只能危害人类。这更可显出他对一切全面计划的乌托邦都不信任。他反对计划社会是有其知识论上的根据的。我们的知识是永远不会完全的,而且我们随时都会在知识上犯错误。"全国计划",则必须预设全面的知识和永远不犯错误,因为知识如果不全面或错误,那么整个设计便陷入"一着错,满盘输"的绝境了,其贻害全社会之大而深是不可估量的。波普因此看清了一点,即人间世界是永远不可能完美的,我们也不能期望找到一副万灵药方,把一切社会病痛统统治好。波普的"开放社会"并不完美,而是对知识和批评开放的。它有自我调节的功用,因此无论什么地方出了问题都可以根据最新的知识求得一种最合理的具体的解决办法。总之,"开放社会"是对知识开放的,也是和知识共同成长的。(以上所论参看 Karl Popper,

Unended Quest: An Intellectual Autobiography, La salle, Illinois: Open Court, 1976, pp.13—19)

波普对全面计划的乌托邦所提出的批评是深刻而彻底的，但是其中所包含的基本观点并不新颖。事实上，这是一种局部改革论。胡适在1919年和李大钊关于“问题”和“主义”的争论已接触到这个基本观点。由于当时全面设计的乌托邦在苏联也不过刚刚开始，弊端未著，所以很难引起人的深思。到了80年代，中国的“时代经验”已十分丰富，不少知识人都得到了深刻的启示，徐复观先生也是其中之一。他在1981年8月27日的《日记》上说：

> 阅《朱子论学切要语》至三七五页答潘时举问，谓：“今学者几多未求病根，某向他说颇痛炙头，脚痛炙脚。病在这上，只治这便了，更讨甚病根也。”看至此，不觉一惊。因我答石元康书中谓“头痛医头，脚痛医脚，这有什么不对”，以纠正他说“不可头痛医头，脚痛医脚”的想法，不觉与朱子之意暗合。……但我了解到此，已比他迟了二十多年。（见《无惭尺布裹头归——徐复观最后日记》，台北，允晨，1987，页170）

据徐先生的自述，他放弃“求病根”的想法，在年龄上比朱子已迟了二十多年（朱子上项语录大约记于他在五十多岁的时候）。这正是我上面所说的“彻悟和转向”，也是拜“时代经验”的启示之赐。徐先生指斥《周礼》中的极权倾向和上述的局部改革的思路显然是一贯的。波普的“开放社会”也只能通过“头痛医头，脚痛医脚”的方式逐步改善。所以我认为徐先生对于《周礼》的现代意义的阐发恰好和波普对柏拉图《理想国》的评论同其取径，一东一西，互相辉映。研究《周礼》的专家也许会对于徐先生的解释提出种种异议，正如西方专治柏拉图的

学者对波普的论断多方质难一样(最近的驳论可看C.D.C.Reeve, *Philosopher Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, 1988, pp.208—213, 231—234, 281—282)。但这完全是另一问题。经典之所以历久而弥新正在其对于不同时代的读者,甚至同一时代的不同读者,有不同的启示。但是这并不意味着经典的解释完全没有客观性,可以兴到乱说。"时代经验"所启示的"意义"是指 significance,而不是 meaning。后者是文献所表达的原意,这是训诂考证的客观对象。即使"诗无达诂",也不允许"望文生义"。significance 则近于中国经学传统中所说的"微言大义",它涵蕴着文献原意和外在事物的关系。这个"外在事物"可以是一个人、一个时代,也可以是其他作品,总之,它不在文献原意之内。因此,经典文献的 meaning"历久不变",它的 significance 则"与时俱新"。当然,这两者在经典疏解中常常是分不开的,而且一般地说,解经的程序是先通过训诂考证来确定其内在的 meaning,然后再进而评判其外在的 significance。但是这两者确属于不同的层次或领域(关于 meaning 和 significance 的分别,可参看 E.D.Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, Yale University Press, 1967)。徐先生《周官成立之时代及其思想性格》有训诂考证,也有"微言大义"。其中考证的部分,特别是关于作者的考证,是大有商榷余地的。但是他的"微言大义"则确是有感而发,透露了重要的时代消息。这是值得我们深思的。

金春峰先生最近写成《周官之成书及其反映的文化与时代新考》一部专著。他回到了《周礼》成于战国晚期的假设,但是他把这一假设推进了一步,指出这是秦统一前秦地学者的作品。他不但翻遍了一切相关的古代文献资料,而且更大量地用了现代的考古材料。这是王国维所谓的"二重证据"。这是有关《周礼》研究的一个全新的假

设。金先生的假设是不是在本书中完全证实了,这必须要等待专家的详细评估才能定案,我是不配说话的,但是我承认这是一个非常合理的假设。如果我们已能初步肯定《周礼》是战国晚期的作品,下一步自然便是要缩小此书的地域范围,找出它究竟是战国中哪一国的产物。现在虽有三晋(郭沫若)和齐国(杨向奎、顾颉刚)两种说法,但论证都十分简单,远不如金先生此书的详密周延。所以此书作为"一家之言"是相当卓越的。

由于徐复观先生的考证最后出,且和金先生的看法处于完全相反的立场,因此金先生在他的书中不得不进行了大量针锋相对的辩驳。金先生的原稿大部分留在新加坡,我没有机会读到他的议论的全部。金先生要我为此书写一篇序文,我想泛泛数语未免对不住这部用大气力写出的专论,所以趁此机会把我平时对于《周礼》研究史的意见写了出来,以答雅意。十年前承徐复观先生寄赠《周官成立之时代及其思想性格》,读后对他老年笃学的精神不禁万分钦佩。我虽然不同意他的考证,但那时徐先生已患重病,且无缘相见,因此失去了向他当面请益的机会。必须说明,我在本文中对徐先生新说的批评丝毫也不减少我对他的敬意。我也不知道金先生的批评和我有何异同,但是我深信学术是非只有通过往复论辩才能逐渐接近定案。以现阶段而言,徐先生的假设未必全非,而金先生和我的假设也未必尽是。不过我和徐、金两先生却有一大不同之处:他们两位都是《周礼》的研究者,而我则是一个旁观的人,因此我的讨论不限于《周礼》考证的本身,而引申到考证学方法论和古典的现代意义等一般的问题。程明道评论王安石有云:

介甫谈道,正如对塔说相轮。某则直入塔中,辛勤登攀。虽然未见相轮,能如公之言,然却实在塔中,去相轮渐近。

徐、金两先生都已“直入塔中，辛勤登攀”，他们关于《周礼》的考证即使尚“未见相轮”，也已“去相轮渐近”。而我这篇讨论《周礼》的序文则是不折不扣地“对塔说相轮”。我身在“塔外”，虽然横说直说，却始终未近“相轮”一步。这一点是必须向读者郑重声明的。是为序。

1990年6月16日序于普林斯顿

（金春峰《周官之成书及其反映的文化与时代新考》，台北，三民，1993）

唐翼明《魏晋清谈》序

《魏晋清谈》是唐翼明先生(以下简称"作者")费了好几年研究工夫所写成的一部专著。作者对于这一专题在现代的研究状态,包括中国的、日本的和西方的,作了一番通盘的检查。他很惊奇地发现,尽管现代研究者涉及这一题旨的文献汗牛充栋,我们还是没有一部专书全面地论述"魏晋清谈"的形成和演变。由于作者的辛勤努力,中国学术思想史上这一空白点现在即将因本书的出版而填补上了。

作者是非常富于分析力和批判力的。他很不满以前的人的著作往往把"清谈"和魏晋思潮、玄学,以至政治和社会的关系等混而不分。因此他决定把"清谈"从这种种藤葛中抽离出来,当作一个独立的历史现象来处理。这是禅家所谓"截断众流"的本领。他自己经过一番慎思明辨之后,给"魏晋清谈"下了一个十分简明的界说。他说:

> 所谓"魏晋清谈",指的是魏晋时代的贵族知识分子,以探讨人生、社会、宇宙的哲理为主要内容,以讲究修辞与技巧的谈说论辩为基本方式而进行的一种学术社交活动。(页43)

他曾列举了六条理由,说明他为什么对"魏晋清谈"作如此的界定。

我觉得他的理由都是足以成立的。从这一观点看，清谈的重要性不仅在它的思想内容，而更在它的表现的方式。作者在本书一再强调“清谈”是一种“智力游戏”，是一种“社交活动”，而不能看作是纯粹的学术研究（见第二章）。这是一个十分准确的观察。先师钱宾四先生《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》一文（见钱穆《中国学术思想史论丛》（三），台北，东大，1977）正是从这一角度来解释“清谈”的。钱先生论“诸名士共至洛水戏”一条（即本书所引“言语”二三条）说：

> 此事尚在渡江前，已见时人以谈作戏。……各标风致，互骋才锋，实非思想上研核真理探索精微之态度，而仅为日常人生中一种游戏而已。

又论“谢胡语庾道季”条（“言语”七九条）曰：

> 此故事在渡江后。益见时人以谈作戏，成为社交场合之一种消遣与娱乐。谢道蕴为小郎解围，一时传为佳话，亦只是骋才情见机敏而已。故知当时名士清谈，特如斗智。其时又好围棋，称之曰坐隐，又曰手谈。正因围棋亦属斗智，故取拟清谈也。

又评“殷中军为庾公长史”条（“文学”二二条）云：

> 此是殷浩新出，将有远行，王导作集，为之邀约诸贤，共作一夕之欢也。此如法国十八世纪有沙龙，亦略如近人有鸡尾酒会，自是当时名士一种风流韵事。既不作灌夫之使酒，亦不效谢安之携妓，仅是清谈玄理，岂不风雅之绝。英雄如桓宣武，席中尚

> 不获儳言插论。退席语人，犹以时复造心自喜自负。可见即是清谈，亦犹有儒家礼法密意行乎其间。此乃当时人一种生活情调，即今想象，犹在目前。若认真作是一哲理钻研，则诚如隔靴搔养，终搔不到当时人养处所在矣。

我特别引钱先生三条评语于此，以与本书主旨相互印证，是因为作者并没有机会读到此文，而所见大端相同。可见学术研究的客观性是无法否认的。但本书是一详尽的专题研究，与钱先生的观其大略不同；后者的"孤明先发"因此对本书的学术价值只是加强了，而不是削弱了。

依照这个理解，"清谈"可以说是魏晋士大夫的生活方式的一个最重要的具体表现。用当时的语言说，即是士大夫的"风标"或"风操"；用现代的话说则是"精神"。那么"清谈"所表达的是一种什么精神呢？传统的说法都很重视以下这段记载："魏晋之际，天下多故，名士少有全者，故阮嗣宗言必玄远，而未尝评论时事，臧否人物。"（《三国志・一八・魏书》引王隐《晋书》）并由此而推衍出"清谈"是从汉末"清议"演变而来的结论。钱先生在上引文中也一再以"激于世变"或"时代苦闷"为清谈的历史背景。我决不否认"清谈"确有"激于世变"的一面。不过我始终认为自汉末到魏晋，士大夫的精神还有其积极的、主动的、创造的新成分，不仅仅是因为在政治上受到压迫和挫折才被动地走上了虚无放诞的道路。我认为这个新成分便是"个体自觉"（见《汉晋之际士之新自觉与新思潮》）或"自我发现"（self-discovery，见英文论文《个人主义与魏晋的新道家运动》"Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China"，收在 Donald Munro，ed.，*Individualism and Holism：Studies in Confucian and Taoist Values*，University of Michigan Press，

pp.121—155,1985)。正因如此,我才要特别修正“清谈”出于“清议”的传统看法。在英文论文中,我认为“清谈”在2世纪中叶事实上已开始出现,虽然当时尚无其名。除了《后汉书》中所记党锢时代的故事外,我又补充了王符(90? —165?)《潜夫论·务本》中“今学问之士,好语虚无之事”一条证据。我特别看重蔡邕入吴得王充《论衡》,秘玩以为“谈助”的传说(《后汉书·王充传》注引《袁山松书》)。“谈助”这个名词的出现说明“谈”已正式成立了。而且汉末以来,以《论衡》为“谈助”的证据不少,如孔融与祢衡的“放言”,阮籍叔侄之用《论衡》中的议论。这些都是以思想为主要内容的“谈”了。

本书作者虽以“魏晋清谈”为断限,但是他在第四章讨论清谈的起源时也大致同意我的看法,这是我很高兴的。但是他在名词分析方面却比我精密多了。第一章“清谈名义考辨”不但把“清谈”的原义和今义各析出三义,而且对“清议”一词的古今沿革也作了尽可能详尽的追溯。这也是作者的一个重要贡献。

为了使这篇序不致于成为一种学术的应酬,我现在愿意提出两三个具体的问题和作者商榷。第一,作者的名义考辨在原则上是我们都必须接受的,因为这样才可以避免“失之毫厘,差以千里”的危险。然而这种考辨也有它的限制。古语说:“寸寸而量之,至丈必差;铢铢而较之,至两必失。”中国古人运用名词一向不以谨严精密著称,而现代的语义分析则又愈细致。我们是不是一定能把古人的言词都完全分析得恰如其分,恐怕不能不是一个问题。尤其是这种名相辨析如果再和历史的演变结合起来,以中国的历史的长远和文献的浩瀚,恐怕谁也不能保证把追源溯流的工作做得正确无误。例如作者在《“清议”词义考》中考定“清议”一词用以指汉末“处士横议”之风始于赵翼的《廿二史劄记》。他还特别为了这问题检查了《资治通鉴》和胡三省的注。他的结论是司马光尚未用“清议”指“处士横议”,而胡

三省则仍以“清议”为“乡论”（见页 49—50）。但是我要请作者读《通鉴·五三》质帝本初元年“自是游学增盛，至三万余生”条的胡注：

> 游学增盛，亦干名蹈利之徒，何足尚也！或问曰：太学诸子三万人，汉末互相标榜，清议此乎出，子尽以为干名蹈利之徒，可乎？答曰：积水成渊，蛟龙生焉，谓其间无其人则不可；然互相标榜者，实干名蹈利之徒所为也。祸李膺诸人者，非太学诸生，诸生见其立节，从而标榜，以重清议耳。不然，则郭泰、仇香亦游太学，泰且拜香而欲师之，泰为八顾之首，仇香曾不预标榜之列，岂清议不足尚欤？抑香隐德无能名欤？（中华书局标点本，页 1705—1706）

在这一段长注中，胡三省三用“清议”，无不指汉末太学的“处士横议”。胡三省（1230—1302）是南宋遗民，1256 年与文天祥、谢枋得、陆秀夫同中进士。他有感于南宋末太学生和权相贾似道互相标榜，所以写此长注（参看陈垣《通鉴胡注表微·出处篇》）。他的用法至少证明南宋人已有“汉末清议”的观念，比赵翼要早五个世纪。但这不过是我们偶然看到的一例，并不表示这个观念是从胡三省开始的。未见是一事，未有又是一事，我们不能以未见为未有。

第二个例子是“清谈误国”的问题。作者虽引《晋书·王衍传》，定此说最早见于王衍临死前的自责，但立刻又解释王衍之说其实未必真指清谈。他引了几条晋人资料，都不曾直斥“清谈误国”，而且谢安还有明驳“清言致患”的话。因此作者最后引《日知录》“刘、石乱华本于清谈之流祸”，而肯定顾炎武必须对“清谈误国”说负责（页 331—332）。我是完全同意作者的论断的，“清谈误国”并不是一个有效的历史解释。而且作者此节有言外之意，更能博得我的同情。但是我

们既然讨论“清谈误国”的起源问题，便必须同时搜集正面的和反面的证据，不能因为主观上同情“清谈”便忽略指斥“清谈”的材料。东晋南朝期间，难道便没有人再说过“清谈误国”或“清谈亡国”之类的话了吗？《梁书·五六·侯景传》说：

> 先是，丹阳陶弘景隐于花阳山，博学多识，尝为诗曰：“夷甫任散诞，平叔坐谈空。不意昭阳殿，化作单于宫。”大同末，人士竞谈玄理，不习武事；至是，景果居昭阳殿。（中华书局标点本，页863）

不但陶弘景的诗斥责王衍、何晏，其言与顾炎武《日知录》如出一辙，而且此诗在梁武帝时代又成谶语，再一次为当时的人证明了“清谈亡国”的道理。至于“大同末，人士竞谈玄理”一语，则更是南朝“清谈”史上的重要材料。

以上两点都是小节，我不过是为作者做一点拾遗补阙的工作。这一类偶有未照之处是任何作者也不能完全避免的，此书的价值并不因此而稍有减损。我之所以不肯放过这些枝节问题，则是因为它们有警惕作用，可以加强我们对于方法的自觉。最后我要提出一个无关宏旨但是很有趣的考证问题，一方面向作者请教，一方面批评和改正我自己以前的一个疏失。

《南齐书·三三·王僧虔传》的《诫子书》是有关“清谈”的重要文献，但其中尚多待发之覆，如“荆州《八袠》”究竟何指，便有争议。我现在要讨论的是下面这一句话：

> 设令袁令命汝言《易》，谢中书挑汝言《庄》，张吴兴叩汝言《老》，端可复言未尝看耶？

这里的“袁令”、“谢中书”和“张吴兴”三人到底是谁呢？先师钱先生早年著《国学概论》“魏晋清谈”章，以袁粲、谢朏、张绪三人当之（上海，商务，1931，上册，页163）。最近周一良《魏晋南北朝史札记》则说“指尚书令袁粲、中书令谢庄、吴劭（按：“兴”字之误）太守张劭”（北京，中华，1985，页245）。两家之说大不同，但都视为当然而没有说明理由。本书作者对这个问题也有考订。他在一条附注中（页320，注157）说：

> 按传中说此书作于宋世，书中“袁令”当指尚书令袁粲（420—477），“谢中书”当指中书令谢庄（421—466），“张吴兴”当指吴兴太守张永（410—475）。周一良《魏晋南北朝史札记》“王僧虔诫子书”条说“张吴兴”指张劭，恐误。张劭，《南史》、《宋书》并作“张邵”，卒于其兄张茂度之前，即441年前（参看《宋书·张茂度传》及《张敷传》），其时王僧虔（426—485）尚未成年也。

作者不从周一良的“张劭”说，以年代不合为据，足见读书得间，考证入细。张茂度名裕，避宋武帝讳，以字行，见《南史·三一·张裕传》。茂度卒于宋元嘉十九年（442），作者误前一年耳。1980年我写英文论文，曾有一条长注考证这个问题，与上述三家都有异同。但其时周一良《札记》尚未属稿，故仅能就《国学概论》的说法作商榷。我改子（谢朏，441—506）为父（谢庄），也是因为年代不合。谢朏任中书令已入齐代，在489或490年，其时王僧虔墓木已拱，所以他生前不可能以“中书”称朏。剩下来的只有“张吴兴”是谁的问题还待解决。我在英文附注中讨论张绪（433？—490？）的可能性时犯了两个错误：第一，我误以张绪是吴兴人；第二，我误以为“张吴兴”是指郡望，而不是

官名。事实上，张绪是吴郡人，而此处“吴兴”也必指官名，因为这是当时的习惯称呼。周一良和作者分别以张邵、张永当之，这是因为此二人都曾任吴兴太守。以时代言，张永自远胜于张邵，但张姓任吴兴太守而时代又符合者并不止张永一人。如张岱也在“泰始末（471），为吴兴太守”（《南齐书·三二》本传）。我们又怎么能确定谁是《诫子书》中的“张吴兴”呢？但我经过反复推敲之后，仍然断定“张吴兴”指张绪的可能性最大。为什么呢？试看原书中“设令……端可”之问辞，则此三人非是第一流清谈名家不可。张邵、张永、张岱虽符合“吴兴”的称号，但详读三人传记，其中没有一个以清谈著称于世，因此也就不可能有资格与袁粲、谢庄鼎立而三。这是理解《诫子书》此语最为关键的所在。至于张绪，则情形不同。袁粲曾说他“有正始遗风”，其“风流”实为当世之冠。然则又何以解于“吴兴”之称？我现在倾向于相信“吴兴”或是“吴郡”之讹。《南齐书》本传说：“时袁粲、褚渊秉政……出绪为吴郡太守。”这大概是474年到476年之间的事〔按：《资治通鉴·一三三》“元徽二年（474）九月”条载褚渊以褚澄为吴郡太守。但《南齐书·二三》及《南史·二八·褚澄传》都说他建元（479—482）中为吴郡太守，《通鉴》此处若非系年有误，则是澄任期甚短〕。我疑心《南齐书·王僧虔传》《诫子书》中的“张吴兴”原作“张吴郡”。可惜《南史·二二》本传中的《诫子书》是节本，缺了这一段，我们已无法通过本子的对校来解决这个问题了。不过我们恰好碰到了一个校勘上的例子，至少可以证明我的推测不是完全没有根据的。《南齐书·三三·张绪传》：

复领中正。长沙王晃属选用吴兴闻人邕为州议曹，绪以资藉不当，执不许。晃遣书佐固请之，绪正色谓晃信曰：“此是身家州乡，殿下何得见逼！”（页601）

《南史·三一·张绪传》记此事的文字如下：

> 复领中正。长沙王晃属选用吴郡闻人邕为州议曹，绪以资籍不当，执不许。晃遣书于绪固读之，绪正色谓晃信曰："此是身家州乡，殿下何得见逼！"乃止。（页801）

两文基本相同而小有歧异。"藉"与"籍"的不同以《南齐书》于义为长。但最重要的是《南齐书》的"吴兴"，《南史》恰作"吴郡"。那么何以知道闻人邕必是"吴郡"人而不是"吴兴"人呢？这是因为张绪此时领"中正"之职，即是"本郡中正"（见《南齐书》，页600）。张绪虽然也曾一度领过"本州大中正"（同上），但此时他领的是"中正"，而不是"大中正"。这就是说他是吴郡中正。因此长沙王晃想选用闻人邕为州议曹才不能不征求他的同意。他的答语有"此是身家州乡"更毫无可疑地证明这是吴郡的事。这一校勘工作使我们清楚地看到：在这段记载的原始史源里，闻人邕的籍贯是"吴郡"而不是"吴兴"。现存的《南齐书》大概由于唐以后辗转传抄之故，"吴郡"已误成"吴兴"，但"南史"在此处则没有发生这个错误。钱大昕《廿二史考异·三六》"《南史·二·褚彦回传》后为吴郡太守"条说："吴郡当作吴兴。《南齐书》本传及王俭碑文俱无守吴郡事。盖传写之讹。"（商务排印本，上册，页680）尤可证"吴兴"和"吴郡"在《南史》和《南齐书》中常发生互讹。所以我说《南齐书·王僧虔传》中的"张吴兴"很有可能是"张吴郡"之讹。如果此说成立，那么张绪是最有资格被王僧虔提名的，因为他在"清谈"世界中的声望是和袁粲、谢庄铢两悉称的。最初我也考虑过张绪的从弟张融（444—497），因为《老子》是他最嗜爱的三本书之一。但由于《南齐书·四一》本传说他"非治民才"，一生"求郡

不得”，无论如何都和《诫子书》上的称谓合不上拍，最后只好放弃了。

我为这一个小问题写了两千字的考证，并不是我有什么“考据癖”，而是借这个机会为我自己补过。不用说，本书作者的细心考证也使我忍不住技痒。仅从结论看，我现在的看法和英文论文的附注毫无改变。但是十几年前我获得同一结论所持的理由和推理程序则是完全错误的。我没有经过考证和校勘的必要曲折便轻下断语，这是不足为训的。我把张绪写成了吴兴人，更是不可宽恕的疏忽。现在我恰好在作者的考证中遇到了这个老问题，如果我避而不谈，那便等于有意掩饰自己的错误了。我必须感谢本书作者，因为他的好学深思才使我得到这个补过的机会。这是我在接受写序的任务之前完全没有想到的。但是由于史料的限制，我的结论仍然只是一个待证的假设。作者的“张永”说和我前面提到的“张岱”说也没有失去其假设的地位。我详细记录了我对于这个问题重新研究和思考的过程，我盼望本书的作者和读者都能给我以切实的指教。

1992年8月20日序于普林斯顿

（唐翼明《魏晋清谈》，台北，东大，1992）

田浩《朱熹的思维世界》增订本新序

田浩在《朱熹的思维世界》出版以后，依然不断精进，继续研究朱熹和南宋以后的儒学发展。这次印行增订本，收入了近年的新收获；其中最重要的是《朱熹的祈祷文与道统》和《结论以及感想》两章。在《祈祷文》一章中，他通过朱熹对于孔子的祈祷文，以及其他相关的资料，深入研究了朱熹的鬼神观和道统观之间的关系。这确是前人所没有涉及的领域；他不但提出了新的问题，而且扩大了朱学的范围。在《结论》一章中，他则从一个更广阔的历史视域观察朱学在南宋的位置和后世的流变。与本书初版的结论部分相对照，这一章的深度和广度也都大幅度地提升了。

我读了这两章，对作者孜孜不息的研究精神十分钦佩。孔子说："吾见其进，未见其止。"这两句话在阅读过程中时时往复胸中。朱熹的"思维世界"本来便是十分广阔而复杂的，经得起古今无数学人的长期探索。因此，治朱学的人特别需要兼备"高明"和"沉潜"两种本领。"高明"，才能见其大而不断开拓这一"思维世界"；"沉潜"，才能继续发掘它的丰富内涵而展示其精微性与复杂性。田浩恰好便是一位能在"高明"与"沉潜"之间保持均衡的学人，这部增订新版便是最有力的见证。

上面已指出，作者论鬼神观与道统论之间的内在关联，为朱熹研究开辟了新园地。我相信将来一定会有其他学人在这一片新园地中继续开拓，因为其中所涉及的问题是很复杂的。作为《祈祷文》汉译本的最早读者之一，我愿意作一个小小的补充并表示一点同声的欣悦。

作者说，朱熹对孔子的祈祷"帮助他增强了他已经完美无缺地获得了孔子所传之'道'的信心"。作者在这里特别强调朱熹的"自信"的一面，当然是有根据的。朱熹的确深信他所遵循的是孔子求"道"的唯一正途。我想补充的是，朱熹在求"道"的过程中也有"自疑"的一面，同样值得重视。顾宪成（1550—1612）在《刻学蔀通辨序》中说："朱子岂必尽非，而常自见其非。"（《泾皋冰藏稿》卷六）这句话则将朱熹的"自疑"精神生动地呈现了出来。朱熹晚年在竹林精舍上写过一副"桃符"（即春联）："道迷前圣统，朋误远方来。"（《语类》卷一〇七《杂记言行》节）这显然表示：他对自己是不是已全面掌握了"道统"的内涵，仍存疑问，唯恐误导了远来问学的弟子。他的门人对这副联语大概也印象很深，因此记录了下来。我认为这又是朱熹"自疑"的一种表现，不是故作谦词。朱熹求"道"，自始至终都在"自信"和"自疑"的紧张心理状态下进行，这是他治学的一个主要特征。他临终还在修改《大学·诚意》章，更是明证。

作者在《祈祷文》一章的结尾处特别强调朱熹的"使命感"，并清楚地指出："在朱熹的思想中，社会政治关怀——理论上的实践——是首要的。"这正是我在《朱熹的历史世界》（允晨，2003）一书中所展开的基本论旨之一。中国史在宋代进入了一个新的阶段，政治、社会、宗教、经济等各方面都发生了重要的变动。"士"阶层乘势跃起，取得了新的政治社会地位。这一阶层中的少数精英（elite）更以政治社会主体自居，而发展出"以天下为己任"的普遍意识。这便是作者

所说的"使命感"。他们的"使命感"主要体现在儒家的整体规划上面,即借"回向三代"之名,全面地重建新秩序。根据"儒者在本朝则美政,在下位则美俗"的古训,他们首先以朝廷为中心,发动全面的政治革新,所以庆历、熙宁变法相继出现。但地方性或局部性的社会、道德秩序的推行也同时展开,故有义庄、族规、乡约、书院的创建。张载"有意于三代之治",但从朝廷回到关中之后,立即在本乡以"礼"化"俗",产生了深远的影响。这为"在下位则美俗"提供了一个具体的事例。无论在朝在野,士的"使命感"在南宋依然十分旺盛,朱熹更是一位最有代表性的典型。他在政治上向往王安石"得君行道"的机遇,所以期待晚年的孝宗可以成为他的神宗,重新掀起一场"大更政"运动。绍熙五年(1194)他立朝四十日便是为了领导朝廷上的理学集团推行改革(即所谓"孝宗末年之政")。但在奉祠禄或外任时,他则转而致力于地方上局部秩序的重建,如设立社仓、书院以及重订吕氏乡约之类。不仅朱熹如此,同时的陆九渊、张栻、吕祖谦等也无不如此。现在本书作者通过《祈祷文》的专题研究,也进一步发现"政治、社会关怀"在朱熹思想中居于"首要的"位置,和我的整体观察恰好可以互相印证,我当然有闻空谷足音的喜悦。

在增订本的《结论》一章中,我很高兴看到作者扩大他的视域,涉及朱熹思想与经济发展之间的关系。我更感谢他肯用相当大的篇幅讨论我的《中国近世宗教伦理与商人精神》,并澄清了一些评论者的误解。他对考了我在1997年发表的两篇英文论著,因此他的了解更为深入。不过在《商人精神》之后,我又继续研究了明晴社会、经济、政治的变迁与儒学新取向之间的互动。其中较重要的是《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》(收在《现代儒学论》,上海人民,1998,页1—127)和《明代理学与政治文化发微》(见《宋明理学与政治文化》,允晨,2004,页249—332),这三篇专题研究事实上在《朱

熹的历史世界》和《商人精神》两部书之间进行了一些贯通的工作。举其最要者而言,历史变动把北宋士阶层推上了政治、社会的主体地位,激起了他们"以天下为己任"的使命感。他们因而运用儒学的精神资源,展开了一场大规模与持久的重建秩序的运动。与此同时,佛教的入世转向也与儒学的新发展汇流,更加强了士大夫的使命感。王安石便因为禅宗大师"为众生作什么"这一句话,才决心接受宰相的任命。15、16世纪市场经济的兴旺,则将商人的社会重要性提升到前所未有的高度。士商合流与互动成为明、清社会史上最引人注目的新现象。明代商人已发展出一个自足的精神世界,其资源虽多来自儒家,但也同时兼采佛、道二教,三教合一之说大盛于王阳明时代并不是偶然的。但宋儒所开创的整体规划——建立新秩序——在明代又以不同的面貌和方式再度活跃了起来。这是王阳明的重大贡献。本于切身经验,阳明体悟到明代政治生态已不允许他早年所向往的"得君行道"。但他"行道"的热忱仍沿宋儒一贯而下,所以陈龙正(1585—1645)评其《拔本塞源论》"直接道统","惟欲安天下之民,惟共成天下之治"。他与宋儒最大的分歧在于他完全放弃了"得君"的幻想,相反地,他的说教对象是士、农、工、商各阶层的庶民。所以我称之为"觉民行道"。这是"致良知"之教的社会涵义的精要所在。

16世纪的社会结构因商人的兴起而产生了微妙的变化,这又是阳明的处境与宋儒相异之处。因此他必须在他所构想的新秩序中为这一新兴阶层安排一个适当而相应的位置。他为商人写"墓表",提出"四民异业而同道"的划时代新说,又承认"虽终日作买卖,不害其为圣为贤",都可以看作是关于宋以来儒家整体规划的重新调整。事实上,明代商人也主动争取更大的社会承认。他们自信商业的巨大成就也是一种"德业",甚至可以当得起"创业垂统"的称誉。因此"立功、立德、立言"的三不朽不应为政治、学术精英所独占,他们同样有

资格分享。这是16世纪以后商人为自己身后树碑立传的心理动力。我曾称之为“求不朽的焦虑”(immortality anxiety),恰与喀尔文教派所谓“求解救的焦虑”(salvation anxiety)相映成趣,显示了中、西宗教伦理之同中见异。

总之,我在有关朱熹与王阳明的研究中,重点既不在个别思想家,也不在个别的思想流派。我的焦距毋宁是集中在宋、明两代儒家建立新秩序这一大运动上面。这一思想的运动在历史上发挥过客观的作用,这是有目共睹的。但是我并不认为思想可以片面地强加于社会之上,创造出新秩序。从另一角度观察,儒家整体规划之所以能够形成,正是由于政治、社会、经济各方面的变动为它提供了必要的条件。在实际的历史进程中,思想与社会的变迁往往是互为因果的,无法清楚地划分界线。因此,无论是《朱熹的历史世界》或《中国近世宗教伦理与商人精神》,我都不能不尽量打通思想史与其他专史(如政治史、社会史、经济史、宗教史)之间的隔阂。换句话说,我的研究取径并不限于较严格意义的思想史(intellectual history),而毋宁近于一种广义的文化史(cultural history)。

我为什么要扼要说明我的研究取径呢?这是为了澄清本书作者和我之间的异同。作者的《朱熹的思维世界》和我的《朱熹的历史世界》,书名非常相似,但所处理的问题却相当不同。这也许会引起读者的困惑。我现在可以郑重指出,作者的取径是比较严格意义上的思想史。因此他关心的是南宋不同儒学流派的谱系问题,特别是朱熹的“道学”为什么最后竟取得“道统”正传的地位。但他平视诸家,对朱熹的“霸权”颇致疑问。在纯粹思想史的视域(perspective)之下,他的注意力自然凝聚在儒学内部的复杂关系上面。他的研究使南宋儒学呈现出一个清晰的面貌,贡献很大。但是我相信,正由于我们的取径有内向与外向之异,我的“历史世界”和他的“思维世界”恰

好可以互相补充、互相支援。这两部书之间决无矛盾与冲突可言。最近何俊著《南宋儒学建构》(上海人民,2004),取径与作者相近,也曾参考了《朱熹的思维世界》。何书详实而有新见,可资比较。

作者评介我的《商人精神》,也是在他的视域之内进行的。所以他特别指出:陈亮、叶适都为商人与富民说话,而朱熹则采取了相反的立场。两宋为商人与富民辩护的儒者颇不乏其人,朱熹确不在其中(参看叶坦《富国富民论》,北京,1991)。这是不可否认的事实。不过从我的视域看,这是另一层次的问题。喀尔文派和稍后的清教派都有不少敌视商人的议论,他们决不是资本家的代言人。但这并不妨害新教伦理在一个更高的层次上为资本主义的兴起提供了精神的资源。我讨论近世中国的宗教伦理——包括儒家伦理——也是在这一层次上展开的。这个例证最可以说明作者和我虽然视域不同,但观察所及则未尝不能各明一意,而莫逆于心。

最近读到泰勒(Charles Taylor)新著 *A Secular Age*(The Belknap Press of Harvard University Press, 2007),综论1500—2000年西方思想与社会的"俗世化"为走向现代文明的历程。此书长达八九百页,与他以前的名著 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*(Harvard University Press, 1989)适互为表里。他的旧作属于哲学史与思想史研究,新著则由思想史通向宗教、政治、社会诸领域,也可归之于广义文化的大范畴之内,和我的取径颇有相通之处。此书第一部分论"改革大业"(The Work of Reform),尤使我感到很大的兴趣。根据他的观察,西方自1500年前后,也有一个重建秩序的强烈要求(他称之为"rage for order"),其目的在于提升全社会的文明水平。这一"大改革"(Reform)的要求可以远溯至中古晚期的基督教,但至16、17世纪宗教革命时代而汇成巨流。当时有两股最有势力的思潮,殊途同归。其一是从古典哲学

传统中发展出来的新斯多噶派(Neo-Stoics),以荷兰思想家利浦修(Justus Lipsius, 1547—1606)为最有影响的领袖;其二则是喀尔文和他的教徒。这两派互有交涉,也互相支援。他们同以建立新秩序为终极目的。所谓“秩序”,指一种有纪律的文明社会。纪律只能通过训练而来,所以上起贵族,下至平民,都必须训练到能够自律自制的程度。这两派也各有理想化的古代作为秩序的模范:新斯多噶派的理想寄托于罗马帝国,喀尔文教派则在《旧约》中所呈现的神圣社会。但两派建立秩序的领域却不同。利浦修的信徒中颇多政界人士,因此他特别强调政治秩序。他主张君主政体,但君主必须严守道德原则,以公共利益为念。喀尔文派则全力推动道德社群秩序的建立。通过布道,他们教导人人各敬其业,各安其分,并为人服务。总之,新斯多噶派从上而下,喀尔文派则从下而上,同时展开了一场“大改革”的运动。两派汇合,影响遍及于欧洲各地区。

我读了此书“改革大业”的部分,特别是第二章《纪律社会的兴起》(“The Rise of the Disciplinary Society”),本来已感到与我所研究的宋、明儒家的整体规划——“回向三代”、重建秩序——有不少惊人的相似处。更使我惊喜交并的是泰勒竟说:这一“大改革”的雄图“在欧洲史上是前所未有的,不过在中国史上的不同时代似乎也曾出现过可以与之相比的尝试”(comparable attempts, p.120)。泰勒虽不治中国史,但一定听说过中国史上有不少“改革”(reform)运动如王安石新法与戊戌维新之类。无论如何,他的敏锐直觉是值得佩服的。如果从儒家的观点去概括17世纪新斯多噶派和喀尔文派“大改革”的意义,我们正不妨说,前者所从事的相当于“得君行道”,后者则相当于“觉民行道”。不过由于具体的历史状态和条件相异,双方的表现方式、时机以及成就都不一样而各显其文化特色。我称宋、明两代大规模重建秩序的奋斗为“儒家的整体规划”,泰勒也将欧洲17世

纪的“大改革”称之为“the Calvinist or neo-Stoic programmes”(p.119)。仅就这一共同点而言,中、欧文化史中确存在着可资比较研究的广阔空间。

泰勒的新著对于我而言,是一个完全意外但却更为清晰的空谷足音。我正好可以借它来说明我自己关于朱熹、王阳明等一系列专题研究的性质。所以再三考虑之后,我决定利用写新序的机会把这点感受表达出来,因为上面提到的“视域”不同的问题也可以借此获得更进一步的澄清。

最后,我要特别感谢作者的盛情,将这部增订新本献给我。“却之不恭,受之有愧”,我只好用这句老话来回报他。

2008年1月序于普林斯顿

(田浩《朱熹的思维世界》增订本,台北,允晨,2008)

何俊《南宋儒学建构》序

“什么是儒学精神?”是一个很生动、很诱人的题目,何俊用它来概括他的《南宋儒学建构》,颇见别出心裁的慧思。当然,他已在《引言》中说明,他并不能真给这个问题一个明确的答案,而是想借此展开关于南宋儒学的讨论。宋代儒家的一个中心问题是怎样和佛教划清界限。集宋代儒家之大成的朱熹更是念念不忘地要指出佛教“弥近理而大乱真”的微妙所在。无论朱熹是不是真的做到了“集大成”这三个字,北宋以来的儒学种种方面的新发展确是在12世纪告一段落。我们只要细读本书各章,至少可以得到关于宋代儒家精神的一个整体印象,虽然无法“一言以蔽之”。

不但如此,“什么是儒家精神?”同时也是今天需要重新解答的活生生的问题。从20世纪初年开始,梁启超、王国维等人已运用西方哲学来注释儒家思想。康德便是最早入选之一人,柏拉图、亚里士多德自然也在劫难逃。这是所谓“格义”,中国初与佛教接触便曾经过这一阶段。但是西方哲学的门类太繁富了,而且不断在演变成长之中,所以我们至今还没有脱出“格义”的阶段。我相信,只要今天还意识到儒家的存在的人,无论在东方还是在西方,心中都会问:“什么是儒家精神?”何俊这部书至少也可以间接回答这一现实的问题。

何俊研究中国哲学史、思想史有年,一向以儒学为重点。他的《西学与晚明思想的裂变》(1998),从后期王学、东林思潮起讲,对耶稣会与西学进行了视野广阔的考察,最后则归宿到刘宗周《人谱》的分析。可以看出,他的基本关怀不仅是儒学,而且是儒学在面对基督教和早期西方科学挑战的时期,怎样回应,怎样自我调整。这本书反映了他研究儒学的问题意识:儒学在现代西方文化冲击之下,究将何去何从?其实这便是一百多年来一直困扰着中国知识人的关于中西文化之辨的大问题。

这样的大问题是很难有最后答案的,但追寻答案的努力却不能停止。追寻的途径虽可以千变万化,始点则只有一个,即必须先对儒学在中国史上的发展与演变取得尽可能客观的认识。这便要求我们进行严谨的哲学史、思想史的基础研究。何俊这部《南宋儒学建构》正是在这一理解下写成的。在这部书里,他根据各家专集,佐以有关史籍,为我们勾画出12、13世纪儒学发展的大轮廓,眉目清朗,条理分明。就各家的分别研究而言,他的取径以分析为主,力求呈现出每一位思想家的基本宗旨;就全书而言,他紧紧地把握住综合的线索,不让整体的一贯观察淹没在纷繁的端绪之中。更值得指出的是他关注思想与环境的互动,抽象的观念和实际的人生融为一体。这样的儒学史是有生命的,也是动态的。他的视野不限于狭义的"道学"或"理学"之内,因此开宗明义便处理了王安石新学与洛学在南宋初期彼此消长的问题。我最近研究朱熹的历史世界,曾发现张载、二程的"道学"是在与王安石新学不断奋斗中逐步完成的。因此我特别有"空谷足音"的喜悦。

何俊的研究方式完全摆脱了传统故步自封的限制,进入了开放的现代学术规范。他在哈佛大学访问两年,不但密切注视西方汉学的动态,而且也接触了西方学术的主流。因此他在本书中吸收了大

量海外学者的研究成果，包括中国台湾、中国香港和日本、美国、欧洲。这是他的原有的心态，已清楚地表现在《西学与晚明思想的裂变》中，不过现在更着意地朝这一方向迈进。学术研究没有国界，像南宋儒学史这样一个广大的领域更不是一个人或少数人所能垄断的。但何俊是以批判的精神对待他人的研究的，他接受其他学者有根有据的断案，但却不盲从任何尚待商榷的论点，无论持之者是多么受推重的权威。仅仅开放而不批判，那便必然流为随人脚跟而丧失自我了。

2003年6月24日序于美国普林斯顿

（何俊《南宋儒学建构》，上海，上海人民，2004）

明清小说与民间文化

——柳存仁《和风堂新文集》序

柳存仁先生是我生平最敬重的一位学者。自五十年代末以来，柳先生刊布了大量有关中国文史哲的研究论著。就我所见到的专集而言，下面四种是最重要的：

一、Liu Ts'un-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*（《佛道教影响中国小说考》）, vol. I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1962；

二、*Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*（《和风堂论文选集》）, E. J. Brill, Leiden, 1976；

三、*New Excursions from the Hall of Harmonious Wind*（《和风堂散策新集》）, E. J. Brill, Leiden, 1984；

四、《和风堂文集》（上、中、下三册），上海古籍，1991。

此外柳先生还有不少单篇论文散见于中外学术刊物中，并未收入集内，其著述之富，至可惊羡。但是认识柳先生的人都知道，他不但取精用弘，而且厚积薄发，胸中还不知积蓄了多少题目和资料，尚待一一写出。

现在柳先生将最近几年来的研究论文收集在一起，编成一部《和风堂新文集》，这对于柳文的爱好者真是一项莫大的功德。因为这些

论文大部分都发表在各种学报和专刊之中，一般的读者如果没有现代大型图书馆的便利是很难有机会见到的。《新文集》顾名思义自然是《和风堂文集》的续编，体例和分类也一脉相承。此编分为四个部门：第一分经、史，第二分道教史，第三分小说史，第四分文学杂著。《和风堂文集》虽未明标四分，事实上也是这样排列的，这从目录的分段中可以一目了然。

承柳先生雅嘱，要我为他的《新文集》写一篇序言。受宠若惊之余，我不免既惶悚，又踌躇。惶悚，因为柳先生是我的学术前辈，依照中国文化的传统，我万无写序之理；踌躇，因为柳先生"高文博学"（钱默存先生的用语），我不足以窥见其造诣之精微于万一。但是几经考虑之后，我还是决定承担下柳先生交给我的任务，这是因为我在下面写的并不是传统的"序"，而是现代的"引言"（introduction），旨在将柳先生的治学精神和学术渊源介绍于《新文集》的读者限于时间，下文所述极为简略，且恐不免多误，好在原书俱在，读者不难自作判断。无论如何，我愿意借这个机会说出我个人对于柳先生的学问的理解。

以中国现代的学术分类而言，柳存仁先生的专业领域是中国小说史和宗教史（特别是道教史）的研究。但是柳先生并不仅仅是所谓"窄而深"的专家，他同时也是对中国文化的各方面都具有睿识的通人。事实上，他的小说史和道教史的背后有一部贯通着古今的中国文化史。关于这一层，任何人只要仔细读过《和风堂文集·序》便可以得到充分的印证。在这篇长序中，作者从《四库全书总目提要》起讲，中间特别强调"三礼"研究的重要，其着眼点主要便在于追溯"古代的社会制度和人民生活"是怎样一直演变到现代的。这正是作者现身说法，从多方面指示我们如何通过古籍的精密探讨以疏导中国文化的源与流。所以在我的认识中，柳先生是一位广义的文化史家，小说史和道教史则为他进入中国文化史这一广大的世界提供了两条

新途径。这两条新路虽然不是他最先开辟的，但他在这两条路上披荆斩棘的劳绩却比任何人都要大，这是学术界所公认的事实。

柳先生开始以小说和道教为门径探索中国文化，至少是四五十年前的事了。但是有趣的是，他的研究取向今天却恰好在西方史学界大为流行。最近一二十年来，西方史学研究的重点明显地朝着文化史方面移动。这一动向的原因很复杂，这里不能深谈。照一般的分析，下面两个学术上的动力是比较值得注意的。第一是史学家已不能再心安理得地接受经济、社会决定论的历史解释。甚至马克思主义派和法国的年鉴学派（Annalistes）也有不少人改弦易辙，投身于文化史的研究。第二是解释派的人类学（interpretive anthropology）注重文化符号在一般人的生活中的“意义”（meaning）对于文学家发生了很大的影响。人类学和史学的合流是文化史兴起的一个重要原因。更应当指出的是今天流行的文化史，其研究重心完全偏向“民间文化”或“通俗文化”（popular culture）方面，这和以往的文化史之注重上层文化（elite culture 或 high culture）截然异趣。民间宗教、巫术、戏文、小说或其他通俗文字因此成为史学家的主要研究素材。这一新风气最近也吹进了西方的中国史领域，明清时代的“民间文化”已开始受到广泛的注意。演义小说、杂剧、地方戏、善书、宝卷文学等都在民间文化的角度下获得新一代史学家的重新检讨（可参看 David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, University of California Press, 1985）。又如明代“功过格”的发展与社会变迁以及道德秩序之间的关系，最近也有英文专书讨论（见 Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton University Press, 1991）。其书虽未标“民间文化”之名，事实上也是关于明代民间文化的专题研究。在这

些新论著中，柳先生的英文著作都是不可或缺的参考文献。我可以毫不迟疑地断言，随着明清民间文化研究的不断扩大，柳先生在小说史和道教史方面所取得的巨大业绩将越来越受到史学界的重视。因为从史学的观点说，柳先生过去四五十年来的工作恰恰是为中国民间文化史奠定了一个最坚实的基础。但是柳先生对小说史和道教史的深入研究是从中国文、史、哲的综合传统中引申出来的，并不是无源之水。新史学家恐怕还要经过几代的努力才能充分地认识到他的全部中英文著作的价值。这里涉及了上层文化与民间文化之间的关系，在中国和西方的整体传统中有种种微妙的差异。无论如何，我们必须承认下面这个事实：本世纪中国学人治戏曲史、小说史、宗教史而卓有成绩者无不植根于经、史、子、集的旧传统，如王国维、鲁迅、胡适、陈垣、余嘉锡等都是显例。用中国传统的语言说，似乎学者若不能尽"雅"(上层文化)，则也不易深入地赏"俗"(民间文化)；"雅"与"俗"之间存在着千丝万缕的牵系。柳先生的小说史和道教史研究便直接来自这个学术传统。

已故戴密微(Paul Demiéville)先生为《和风堂论文选集》写序，提到柳先生有一部小说体裁的长篇自传——《青春》，叙述他二十年代在北京的童年生活。可惜我至今还没有眼福读到。在《和风堂散策新集》中，柳先生附录了一篇英文讲词，回忆他童年时代的片断生活，虽然趣味盎然，但于早年读书的经过却语焉不详。不过从戴密微的序中，我们知道柳先生十八岁那一年(1935)已出版了一部中国文学史，那么他在入大学前中国文史修养所达到的深度也就不难推想了。

从柳先生论著中所偶然流露的一些自传材料，加上最近发现的若干相关文献，我现在已可断定他的学术取向是在他考进北京大学以后奠定的。柳先生入北大国文系在1935年，这是一个关键性的时间，因为上一学年北大国文系刚刚发生了一场重大的变动。胡适《一

九三四年的回忆》说：

> 这一年北大方面的改革有一点足记：我兼领中国文学系主任……中国文学系减去三个教授，添的是我，傅斯年（半年），和罗常培，也是一进步。
>
> 我今年开始担任“中国文学史概要”，是我第一次“改行”，虽然吃力，颇感觉兴趣，有许多问题，向来不注意的，此时经过一番研究，都呈现新的意义，大概我的文学史是可以写的了。
>
> 中国文学系的大改革在于淘汰掉一些最无用的旧人和一些最不相干的课程。此事还不很彻底，但再过一年，大概可以有较好的成绩。（见《胡适的日记》，第十二册，台北，远流，1989）

胡适在这里虽然轻描淡写，但其实这是北大国文系的一件大事，当时曾引起风波，《回忆》中所说“无用的旧人”主要是指林损（公铎）和许之衡（守白）两位教授。周作人在《北大感旧录·林损》中告诉我们：

> 他算是北大老教授中旧派之一人，在民国二十年顷，北大改组时，标榜革新，他和许之衡一起被学校所辞退了。……他大写其抗议的文章，在《世界日报》上发表的《致胡博士》（其时任文学院长兼国文系主任）的信中，有“遗我一矢”之语，但是胡适之并不回答，所以这事也就不久平息了。（见《知堂回想录》，香港，三育，1970，下册，页486—487）

由于这次的“改组”，北大国文系才正式进入了“整理国故”运动的轨道，其结果不但是胡适讲授“中国文学史概要”，而且孙楷第（子书）也得以继马廉（隅卿）之后在北大开小说史的课程（马廉卒于1935

年2月19日，见《知堂回想录》，下册，页370及507—511。其时孙楷第任职于北平图书馆，故在北大当属兼任。1937年3月6日孙楷第有一封长信给胡适，始讨论北大国文系聘他为专任的问题。原信影印本见耿云志主编《胡适遗稿及秘藏书信》，合肥，黄山书社，1994，第三十二册，页610—614）。

上面简略地介绍了1934年以后北大国文系的新气象，这对柳先生的学问路向实在发生了决定性的影响。柳先生认真治小说史始于《封神演义》作者的考证，事在1936年春，也就是他在北大第一年第二学期的时候。那时他正是胡适中国文学史班上的学生，同时他大概也听了孙楷第小说史的课。关于这一点，他后来在论文中曾屡屡提到（如《和风堂文集》下册，页1231及1261—1262）。但是最能说明这种影响的还是我最近发现的柳先生给胡适的四封信，收在《胡适遗稿及秘藏书信》第三十册（页630—639）。《秘藏书信》仅影印原件，绝大多数有月日而无年份，以致次序往往错乱，柳先生这四封信也是如此。我根据内证，可以断定第一信写于1936年12月22日，第二信1939年8月30日，第三信同年3月24日（此二信颠倒了），第四信1940年6月8日。现在将第一信全录于下：

适之先生：

暑假前听先生"中国文学史纲要"课，言及《封神传》著者问题，曾说大概是扬州陆长庚作，后读《独立评论》，见先生与张政烺先生通讯，颇证此说。今年秋间，学生对《封神传》与陆氏之关系的问题，甚感兴趣，曾加详考，颇有所获。近日写有一篇东西（约万字），题为"封神传与陆西星"。曾请孙子书先生审正，孙先生并加意见及修改。大概这个问题，很近具体化，颇可成立了。因此说前曾由先生及子书先生提出，故生那一篇小文，并拟呈

政,不知您有空暇可以抽出赐正否?便中敬恳示知为祷。专此,敬请

钧安

学生柳存仁敬上　十二月二十二日

张政烺和胡适关于《封神演义》作者的通讯分别作于1936年6月8日和10日,刊在当时《独立评论》第二〇九号上,故柳先生此函必在同一年。由此可知他入北大国文系的第一年,便为《封神传》作者的问题深深吸引住了,第二年秋季已写成了一篇长达万言的考证文字(第三封信说:"生前作陆西星作《封神传》考证,曾蒙在《北大文史周刊》发表。"当即指此文)。从此他踏上了小说史研究的漫长征程。由于陆西星是道教中人,而《封神传》也以道教为主体,他又更进一步展开了道教史的系统整理。我们可以说:柳先生通过小说和宗教的"双修"以阐明中国文化史的性质,其始点便是1936年的《封神传》考证。屈指算来,今天恰好是六十周年。

我读柳先生这四封信,最受感动的是他的锲而不舍的精神。这四封信先后跨越了五个年头,不但封封涉及《封神传》作者的考证,而且每一封信都报告了最新的发展,或是新材料的发现,或是考证的新收获。所以《封神演义》的最后编写人是陆西星这一假设虽然是由张政烺、胡适、孙楷第等人最早提出的,但是此说之获得完全证实则必须归功于柳先生一人的长期辛勤的努力。如果我们要寻找一个前例,则清初阎若璩考证《古文尚书》适可比类。疑《古文尚书》为伪者早有吴棫、朱熹、梅鷟、焦竑诸人,但他们的说法都只能算是不同程度的"假设",必待《古文尚书疏证》出然后方可谓之"证实"。柳先生的《佛道教影响中国小说考》及其他有关陆西星的中英文论文便是《封神传》考证方面的《古文尚书疏证》,这是毫无可疑的。

中国的"国故整理"运动在三十年代已达到了完全成熟的境界。这个运动一方面继承了清代考证学的旧传统,另一方面则吸收并融合了西方现代学术的新眼光。所以三十年代是中国文、史、哲各方面的研究最有光彩的一段时期,一时大师辈出,传世名著往往而有。钱宾四师回忆当时北平学术界的情形说:

> 要之,皆学有专长,意有专情,世局虽艰,而安和黾勉,各自埋首,著述有成,趣味无倦,果使战祸不起,积之岁月,中国学术界终必有一新风貌出现。(《师友杂忆》,台北,东大,1983,页158—159)

这是亲身体会的话,句句真切,不但北平如此,推之全国亦然。柳先生的学问便是在三十年代"整理国故"这一新学术气氛中孕育出来的。

柳先生在北大只读了两年,便碰到了卢沟桥事变,他最后两年则是在上海光华大学借读完成的。1939 年 3 月 22 日致胡适函云:

> 生自离北平后,即来沪。因舍下向住沪,生亦在光华大学借读。教授有张歆海、蒋竹庄、吕诚之诸先生。今夏即算卒业。

同年 8 月 30 日又函胡适(即《秘藏书信》中的第二封信)云:

> 生现侥幸已在北大国文系卒业,刻任光华大学史学系讲师,并略兼太炎文学院课务。

因为是"借读",所以他仍算"北大国文系卒业"。信中提到的三位教

授,张歆海是白璧德(Irving Babbit)的入室弟子,在哈佛的博士论文是《安诺德的古典主义》(*The Classicism of Mathew Arnold*);蒋竹庄即蒋维乔,佛学造诣尤深;吕诚之即吕思勉,是史学大家。所以柳先生在北大和光华各读两年,得以兼揽南学与北学之长,这更是一种最难遇的机缘。

据1940年柳先生致胡适第四封信(信中提到"钱宾四先生亦将由苏州来沪"和"最近林语堂先生返国",这两件事都发生在1940年),他在七月间即将去香港,追随许地山在香港做研究。许地山也治宗教史,曾有关于摩尼教与道教的论著。这时似乎正在研究《道藏》(见《陈垣来往书信集》页668,陈垣与其长子乐素往函第五七通,1941年2月3日,上海古籍,1990)。更巧的是陈寅恪这一学年也在香港大学担任客座教授。柳先生自然不会放过向他们问学的机会;他后来精治《道藏》,一部分的渊源或亦在此。1941年(辛巳)钱钟书过香港赠柳先生诗,有"论交多巨子"之句,恐怕也是就地取材吧。总之,柳先生以特殊因缘,早年转益多师,择善而从,他所取得的巨大成绩,不仅是个人才性的充分发挥,而且也是"国故整理"成熟时期最具典型意义的一种研究结晶。

柳先生曾指出,中国的学术传统比较偏重综合,而西方的科学方法应用到人文研究方面则特别以分析的严密见长。因此他强调我们必须结合中西之长,"才能够综合之中有分析,分析之后再综合,达到现代人希望的做中国学问的一个境地"。这正是三十年代中国国学界的一个共识。他说:

> 任何一个特定的问题研究的对象都有它的小范围和大范围。小范围自然集中在和那问题本身直接有关的时、地、人、事各方面的情态,但是小范围内直接的问题也有时候不是单从排

> 比一下它本身已经具有的材料就一定可以解决的,否则这问题也就不成为什么问题了,那么进一步就得从大范围落墨。(《和风堂文集·序》,页29)

这是对于“综合中有分析,分析之后再综合”在研究程序上的具体说明,也是柳先生以“金针度人”的现身说法,他的一切论著都体现了这一研究程序。

柳先生在中国学术的博雅传统方面具有深厚的修养;他同时也承受了清代以来经、史研究所发展出来的一切专技训练,如训诂、校勘、目录、版本之类无一不擅其能事,但其治学方式则彻头彻尾是现代的。这一点特别表现在他的专业精神上。他选定了小说史和道教史为专业之后,便全力开拓这两个知识领域的疆土。第一是尽量搜集一切有关的资料并施以全面而有系统的整理。因此在小说史上他有《伦敦所见中国小说书录》(*Chinese Popular Fiction in Two London Libraries*,香港,龙门,1967)之作;在道教史上则有《阅道藏记》数十册笔记(惜尚未刊布)。他在1967年已读《道藏》两遍,今天更不知又读了多少遍了。他把清代的目录、版本、校勘的功夫大规模地应用在小说和《道藏》上面,并写成无数篇的“提要”,这就为这两门新兴的学问奠定了最可靠的基础。第二是他的论著,无论是偏重分析还是综合,都严密到了极点,也慎重到了极点。我在他的文字中从来没有看见过一句武断的话。胡适曾引宋人官箴“勤、谨、和、缓”四字来说明现代人做学问的态度,柳先生可以说是每一个字都做到了。

第三,柳先生在《和风堂文集·序》开宗明义便点出:研究中国学问需要“努力爬罗剔抉,就前人的业绩上去芜存菁,希望能够在一个可以预计的时期内在某一方面做出一点成绩来”。这更是现代学术专业化的一个中心观念。在这个观念中,我们清楚地看到每一门学

问的客观系统是主体，而从事这门学问的人反而是客体了。只有如此，专业的学问才能发展，知识才能积累。柳先生的话使我联想到陈垣下面一段关于现代学术论著的描述：

> 论文之难，在最好因人所已知，告其所未知，若人人皆知，则无须再说，若人人不知，则又太偏僻专门，人看之无味也。前者之失在显，后者之失在隐，必须隐而显或显而隐乃成佳作。又凡论文必须有新发见，或新解释，方于人有用。第一搜集材料，第二考证及整理材料，第三则联缀成文。第一步工夫，须有长时间，第二步亦须有十分三时间，第三步则十分二时间可矣。草草成文，无佳文之可言也。（《陈垣来往书信集》，页650）

柳先生的论文，无论是小说史或宗教史方面的，篇篇都是这样写成的。他以专门学问为主体，"因人所已知，告其所未知"，故每一篇论文都有"新发见，或新解释"。他"在前人的业绩上去芜存菁"，故往往能改正前人的错误，包括他以前业师的错误。因此中国小说史和宗教史这两门学问也都在他的手上获得了长足的进展。

前面曾指出，柳先生也是一位广义的文化史家。不但如此，他从小说和道教两个专门领域入手研究明清时代的民间文化，恰好落在今天文化史的主流之中。小说和宗教作品是明清文化两个特殊部分的文字遗存，通过对这些文字遗存的分析和研究，柳先生最后使我们看到了明清文化的某些面相。但文化有种种不同的面相，而每一面相都有一部分的文字遗存与之相应。所以史学家必须分门别类进行研究，然后文化的全貌才能逐渐呈现。苏东坡咏庐山诗有"横看成岭侧成峰，远近高低各不同"的名句。史学家从不同的方面研究同一时代的文化也是如此。不过庐山是一整体，每一时代的文化也是一整

体，不同的局部观察只要大体上与事实相去不远，彼此之间还是能够互相沟通的。我自己在最近十年来也曾稍稍研究过明清商人意识形态的兴起与当时民间文化如小说和三教合一运动的关系，现在让我略举几件事实以印证柳先生的重要创获。

柳先生前后论明代小说和道教的文字已充分证明了这一所谓民间文化或通俗文化与士人阶层的密切关系。事实上，士人不但是这种通俗文化的参与者和消费者，而且也是创造者。这一事实进一步显示中国的“雅”(elite)文化和“俗”(popular)文化之间具有更大的连续性，叶盛(1420—1474)《水东日记》卷二十一“小说戏文”条云：

> 今书坊相传射利之徒伪为小说杂书，南人喜谈如汉小王(光武)、蔡伯喈(邕)、杨六使(文广)，北人喜谈如继母大贤等事甚多。农工商贩，钞写绘画，家畜而人有之；痴骇女妇，尤所酷好，好事者因目为《女通鉴》，有以也。……有官者不以为禁，士大夫不以为非；或者以为警世之为，而忍为推波助澜者，亦有之矣。(北京，中华，1980，页213—214)

这段记载至少说明了三个问题：第一，“书坊射利”是小说大量刊行的商业背景；第二，“农工商贩”透露出小说戏文的广大读者群；第三，“有官者”和“士大夫”对于小说戏文颇多“推波助澜者”。这三点主要是从社会—文化史的观点着眼的。如果从小说史内部着眼，当时南北读者嗜好的不同当然更值得深究。

这里我要特别指出，由于明清士与商的合流，戏文小说在这两类人的日常生活中越来越占重要的地位。先说士大夫。他们之中有许多人其实和“农工商贩”或“痴骇女妇”一样地喜爱小说，不过表面上不大肯承认罢了。我这里所说的士大夫主要是指“儒林传”型的人物

而言，至于李贽、金人瑞这一类旁逸斜出的人物，那就不在话下了。柳先生曾屡次提到王闿运《湘绮楼日记》里有考证《封神演义》撰写时代的趣事，我在曾国藩的《日记》中也发现这位“理学名臣”常读小说，包括《绿野仙踪》、《儒林外史》、《水浒传》、《红楼梦》等。但像这一类详细而忠实的《日记》太少了，其他士大夫读小说的事迹大概都已湮没无闻。不过有时我们也可以从侧面找到一些士大夫读小说的蛛丝马迹。例如章学诚这位颇带“卫道”成见的人，平时也攻击士大夫混《三国志》与《三国演义》为一谈，可是他自己写《华佗墓诗》，所用的“典故”却恰恰是《演义》中的虚构（可看余嘉锡《书章实斋遗书后》，收在《余嘉锡论学杂著》，北京，中华，1963，下册，页617—618）。

《水东日记》中提到士大夫从“警世”的观点提倡小说的话，这也不全是门面话。明末的《警世通言》、《醒世恒言》和最近发现的《型世言》（陈庆浩先生从韩国找到的，台北，“中央研究院”中国文哲研究所影印，1993）都实践了这个想法。把这个观念发挥得最为淋漓尽致的则是清初刘献廷（1648—1695）。他一则曰：

> 余观世之小人，未有不好唱歌看戏者，此性天中之《诗》与《乐》也；未有不看小说、听说书者，此性天中之《书》与《春秋》也；未有不信占卜、祀鬼神者，此性天中之《易》与《礼》也。圣人六经之教，原本人情，而后之儒者乃不能因其势而利导之，百计禁止遏抑，务以成周之刍狗，茅塞人心，是何异壅川使之不流。无怪其决裂溃败也。

再则曰：

> 余尝与韩图麟论今世之戏文小说，图老以为败坏人心，莫此

为甚，最宜严禁者。余曰：先生莫作此说，戏文小说乃明王转移世界之大枢机，圣人复起，不能舍此而为治也。图麟大骇，余为之痛言其故，反复数千言。图麟拊掌掀髯，叹未曾有。(见《广阳杂记》，长沙，商务，1941，卷之二，页98)

这确是一番空前的大议论，但若不是在戏文小说极为盛行的时代，这种想法也决不可能出现。刘献廷在此提出了"雅"文化起源于"俗"文化的理论，又毫不迟疑地径称六经是"成周之刍狗"，并进而主张每一时代都必须在"俗"文化的基础上创造新的六经。他的议论显然是建立在历史变迁的新颖观念之上。清末梁启超写《论小说与群治的关系》一文(《饮冰室文集》之十)，提倡一切革新必须从"先新一国之小说"开始，可以说是刘献廷议论的现代化翻版。这里不能详论小说的社会功能的问题。我只想指出，这些发现小说戏文有"警世"作用的士大夫，首先必已成为它们的爱好者。他们沉浸在戏文小说的动人故事中的精神状态大概和一般读者也没有什么不同。

明清士大夫中当然也有不少人对小说戏文抱着深恶痛绝的态度。黄宗羲《明夷待访录·学校》篇便主张"追板烧之"，顾炎武也要将"淫辞艳曲"与"非圣之书，同类而焚"(见《日知录》卷十三"重厚"条)。近人推尊黄、顾，甚至有以中国"文艺复兴"或"启蒙运动"的创始人相许者，他们似乎完全没有注意到这种"焚书"的见解。但是就我所见，排斥小说最激烈的则是乾嘉时期的考证大师钱大昕。他不但在《十驾斋养新录》(卷十八"文人浮薄"条)中，抨击演义与弹词，而且特撰《正俗》一文论小说的危害性。原文不长，全录于下：

古有儒、释、道三教。自明以来又多一教，曰：小说。小说演义之书未尝自以为教也，而士大夫、农、工、商、贾无不习闻之。

以至儿童妇女不识字者亦皆闻而如见之。是其教较之儒、释、道而更广也。释、道犹劝人以善，小说专导人以恶奸淫盗之事。儒、释、道书所不忍斥言者，彼必尽相穷形、津津乐道，以杀人为好汉，以渔色为风流；丧心病狂，无所忌惮。子弟之逸居无教者多矣，又有此等书以诱之，曷怪其近于禽兽乎？世人习而不察，辄怪刑狱之日繁，盗贼之日炽，岂知小说之中于人心风俗者，已非一朝一夕之故也。有觉世牖民之贵者亟宜焚而弃之，勿使流播。内自京邑，外达直省，严察坊市有刷印鬻售者，科以违制之罪。行之数十年，必有弭盗省刑之效。戒訾吾言为迂，远阔事情，是目睫之见也。（《潜研堂文集》，《四部丛刊初编缩本》，卷十七，页160—161）

他的意见显比黄宗羲和顾炎武更为极端，不但书要焚毁，出版者还要治罪。但是撇开他的道德判断不谈，这篇文字却是明清小说史上的重要材料。第一，他明白指出：明清小说比儒、释、道三教的影响力都大得多，因此他称之为"小说教"。第二，"士大夫、农、工、商、贾无不习闻之"一语则说明小说的读者群已包括了社会上各阶层。15世纪的叶盛尚只说"农工商贩"是读者，士大夫不过"推波助澜"而已；17世纪的刘献廷也只说"世之小人""未有不看小说者"。现在18世纪的钱大昕却劈头便指出"士大夫"，这至少表示士大夫读小说这时已经公开化了。所以我认为钱氏此文的史料价值很高，它把小说在明清文化上突出的地位如实地概括出来了。

传统的文人习用"士、农、工、商"一类的套语。事实上那个时代读书识字者主要是士和商。15、16世纪以来社会上有一个长期的"弃儒就贾"的趋向，许多不第秀才都跑到商人阶层中去了。这些人才是小说的基本读者。这里只用举几个事例便够说明问题了。道光

时有一个名叫舒遵刚的徽商说：

> 人皆读四子书，及长习为商贾，置不复问，有暇辄观演义说部，不惟玩物丧志，且阴坏其心，施之贸易，遂多狡诈。（见张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》，合肥，黄山书社，1985，页276）

他的道德评论也可以置之不问。重要的是他指出了一个普遍的事实：商人"有暇辄观演义说部"。这一风气自然不限于徽商，山西商人也是如此。三十年代小说史研究蔚成风尚以后，北平书商收购的大批小说都是从山西搜罗出来的，包括极少见的古本《金瓶梅词话》（见胡颂平《胡适之先生晚年谈话录》，台北，联经，1984，页198）。不用说，这些小说的原藏者自然是明清的山西商人。让我再举一个毫无可疑的具体例证。顾宪成为他的父亲顾学（别号南野）写行状，有云：

> 家大人生而倜傥负气，不耐博士家言，独游于诸稗家，喜罗氏《水浒传》。曰：即不典，慷慨多伟男子风，可寄愤浊世。……再徙泾，僦廛而市，平物价，一权度，廓然不较赢诎，出片言，妇人孺子皆信之。市道骤行。……晚年读闽人龙江林氏《三教会编》，大悦。自是排摈二氏必援以为证。（《泾皋藏稿》，文渊阁《四库全书》影本卷二十一《先赠公南野府君行状》，页1—7）

顾宪成的先世好几代都是商人。他的父亲早年便不好举业，决意从商。因此小说成为他的主要读物，他在晚年则变成了林兆恩三一教

的信徒。这一点又足以证明当时民间宗教的流行也与商人阶层有关。稍后徽商程云章(1602—1651)也继林兆恩而起,倡一种三教合一的教派,这是大家都熟悉的事,不用我多说了。

明清小说和民间宗教的兴起与发展都以商业文化为其共同的背景,因此我研究明清商人的精神活动往往碰到与小说史和宗教史有关的问题。柳先生的著作是我的重要参考资料。1985年我写《中国近世宗教伦理与商人精神》时已引用过他当时在《明报月刊》上分期发表的《全真教和小说西游记》。最近我更进一步注意明末清初所谓"商业书"的问题,又在柳先生这篇论文中获得一个意外的发现。现在简单报告出来以结束这篇序文,并就正于柳先生。

寺田隆信《山西商人の研究》曾转引了题作"清憺漪子"的《士商要览》一书中的部分文字(京都,1972,页305—321),原书现藏日本内阁文库。最近山西人民出版社又将憺漪子《天下路程图引》与黄汴《天下水陆路程》、李晋德《客商一览醒迷》排印合刊(杨正泰校注,1992),书末附有"西陵憺漪子"的《天下路程图引序》和金声《士商要览叙》。但这位"西陵憺漪子"究竟是谁,寺田隆信书中没有提起,杨正泰在三书合刊的《前言》中也没有交待。杨氏《前言》仅云:"《天下路程图引》内题西陵憺漪子识,明天启六年(1626)刊,现藏上海图书馆,亦属稀有本。"(页2)使我感到困惑的是原书既刊行于天启六年,为什么见过原本的两位中日专家都毫不怀疑地接受了"清憺漪子"的断代呢?柳先生因考证康熙刊本《西游证道书》的关系,却为我解决了这一困难。他告诉我们:

> 汪憺漪和黄笑苍在明末清初都不是无籍籍名的人。《证道书》目录题"钟山黄太鸿笑苍子、西陵汪象旭憺漪子同笺评",正

> 文又题"西陵残梦道人汪憺漪笺评,钟山半非居士黄笑苍印正"两行文字……汪憺漪的大名是汪淇,他是钱塘人,所设的书肆大概就在杭州。他编过些医书,《保生碎事》一卷、《济阴纲目》十四卷俱见《四库全书总目·子部医家类存目》,后者是他笺释别人的著作(《四库》卷一〇五说他字瞻漪,疑误)。孙子书(楷第)先生的《中国通俗小说书目》卷三有他的《吕祖全传一卷附轶事一卷》,是康熙元年(1662)刊本,托为吕祖撰,实系小说。这书卷首题"奉道弟子汪象旭重订"。……吕祖也是全真教依托的纯阳吕真君。汪憺漪既然敬奉全真教,《证道书》正文前端刊有《丘长春真君传》,并且揭出《西游》是丘处机撰的主张,他的表扬吕祖,也就无足异了。(见《和风堂文集》下册,页1325—1326;并可参看上册《序》,页8—10)

原来憺漪子和黄笑苍(周星,1611—1680)都是明遗民,故入清以后,一个自署"残梦道人",另一个自署"半非居士"。如果不是柳先生善用《四库提要》考证小说史和道教史,我们如何能够知道这么多关于憺漪子的生平事迹呢?但是柳先生似乎也没有注意到憺漪子在小说、医书、道教之外还编写过《天下路程图引》和《士商要览》,特别是后一书中有许多关于商人伦理的思想,大可与他的全真信仰参互研究。前面说过,明清文化史必须史学家从各方面去分头探讨,但是局部观察最后又必须互相沟通,然后才能由部分进窥全体。憺漪子这个具体的例子便充分说明了这一道理。

最后,我要附带指出,上面提到明金声天启六年为憺漪子《士商要览》所撰的《叙》是一件伪造品。它是从方一桂在天启六年为程春宇编的《士商类要》的《叙》中摘抄出来的。我所看到的《士商类要》题

作“新安原板”，又有“文林阁唐锦池梓行”一行字。方一桂的原《叙》颇长，伪金《叙》除了开始的两句借用金声的口吻外，其余都是从方《叙》后半段摘取字句，略加点缀而成。也许是清初出版商（或憺漪子本人）有意借一位死节的明遗民替《士商要览》作宣传吧。

1996年6月18日敬序于普林斯顿

（柳存仁《和风堂新文集》，台北，新文丰，1997）

资本主义的新启示

——黄仁宇《资本主义与廿一世纪》序

黄仁宇先生(以下简称“作者”)近几年来发愤研究资本主义在西方各国发展的历史,写成了这部《资本主义与廿一世纪》的巨著。这是最值得史学界重视的一件大事。20世纪初以来,中国知识界虽然人人都熟悉资本主义这个名词,但是资本主义究竟在历史上是怎样发生、成长和变化的,则很少人有亲切的认识。我们对于这样重要的一个概念竟缺乏基本的知识,正是因为中国史学家在这一题目上完全交了白卷。现在这个缺陷已由作者填补起来了。

作者这部书有三个重要的特色。第一是对于资本主义的观念作了适当的澄清。作者检讨了20世纪有关资本主义的许多重要的理论,并指出其不足之处,使我们了解这一历史现象的复杂性,不是任何现有的理论所能概括得尽的。这一点得到澄清之后,作者便引导我们进入本书的第二个特色,即根据西欧与北美各国的具体事例,分别讨论资本主义的生产经营方式的演变过程。这是本书的主要部分,作者是史学家,他不能安于抽象的原则,而必须把资本主义放在历史的处境中,以取得具体的理解。资本主义虽然是经济制度,但是它的影响及于整个社会体系的运作。作者同意法国年鉴派史学巨匠布劳岱(Braudel)的见解:“资本主义之成功端在它与国家互为一体,

它本身即成为国家。”“新的交换方式产生动摇的力量……每一个社会受此冲击,都会出现‘历史性的’的新页。”因此作者认为把握历史的动态是认识资本主义的一个最重要的途径,他说:“资本主义之展开既在各国产生剧烈变化,则研究资本主义之专书应当根据其冲突的情形分国论列。”我完全赞同作者这一史学的取向。最使我诧异的是:作者广泛搜集参考资料的结果,仅发现一部通论各国资本主义发展的著作,而且还是六十年前出版的,可见本书不仅在中国史学上为创辟之作,即在西方也已久成绝响。我相信,将来此书的英文版问世也一定能引起西方读者的深厚兴趣。

本书的第三个特色是作者所谓“以中国为本位的考虑”。作者下笔之际随时考虑到此书的主旨怎样能和中国以往的历史和未来的发展发生有意义的联系。就这一点说,本书并不是一般性的资本主义通史,而是特别为中国史学界设计的专著。所以本书在《导论》部分特别讨论了韦伯的论点,并进一步对中国为什么没有产生资本主义的问题提出了独到的观察。这是韦伯在《中国宗教》(*The Religion of China*)一书中所首先提出但未能充分解答的重要题旨。本书最后一章更详引宋代以来的史实,说明中国传统的政治社会结构为什么特别不容易接受现代化的改变,以致形成了一个“长期革命”的过程。作者对于这一历史过程的艰难有独特的见解,这在他的英文本《中国的大历史》(*China: A Macro-History*)以及其他中文论著中有更详细的发挥,读者宜兼观并览,以明作者的苦心孤诣。对这样带有根本性质的大问题,当然不可能只有一种意见,史学家之间难免有见仁见智之异。但作者之说确有理据,足成一家之言。

本书以《资本主义与廿一世纪》为书名,其命意自然是预期资本主义在下一个世纪将可能与整个中国发生联系。作者不取唯物史观的五阶段论,而视资本主义为西方特有的产物,这一点我是完全同意

的。如果我没有误解作者的意思,作者似乎认为资本主义是可以在某种程度上移植到中国的。但是作者对资本主义的内外限制也提出了明确的批评,因此他又似乎主张社会主义的某些原则足以济资本主义之不足。这种态度是比较开放的,没有一点武断的意味。作者讨论资本主义的着眼点是技术层次的;他基本上避开了意识形态的问题。所以他强调资本主义有"超越国界的技术性格"。他把技术性格归纳为三点:资金的广泛流通(wide extension of credit)、超越个人关系的经营方式(impersonal management),和技术上的支持因素的通盘使用(pooling of service facilities)。从这一技术观点来说,资本主义和现代化几乎是同义语。技术是工具理性的产品,对一切价值都是中立的。这是作者主张资本主义可以而且必须引进中国的主要根据。作者一向持有一个特殊的观念,即中国传统的社会体制是不能以严格的数字管理的,而资本主义在他看来则恰恰提供了以数字管理的可能。能不能以数字管理,似乎是作者划分"传统"与"现代"的一项最重要的标准。

作者对中国现代化的关怀是十分迫切的。这一迫切感使他把中国近代的"长期革命"看作一个曲折迂回、痛苦,但逐步接近现代化的进程。作者对历史的进程不取任何决定论的观点,但是他相信超个人的力量(impersonal forces)一旦形成运动以后,便有自己进行的轨道。这种看法当然也建立在一定的预设(assumptions)之上。我可以指出两个预设:第一是历史的客观性,历史的进程主要是由集体的客观力量推动的,不受少数个人的主观愿望的支配;第二是他一再提到的"历史的长期合理性"(long-term rationality of history)。例如资本主义的兴起在他看来便是"历史的长期合理性"的产物。因为作者有这些预设,所以他论史不尚"褒贬",而注重客观的可行性,史学的功能便在于指示长期的客观发展的合理方向,及其内在的因果关

系，使人——特别是在历史舞台上扮演主角的人——能看清“他们自己在历史上的任务”，而知所抉择。“长期的合理性”也是作者对中国的前景仍然保持着乐观的主要理由。客观主义的历史观则使作者避开了一切价值判断，而对中国大陆所采取的政策尽量予以客观主义的（也可以说是最理性、最善意的）解释。我们无论是否接受作者的史学预设或同意他对于具体事件的解释，我们都不能不对他的知识真诚和故国情深表示一种同情。这部《资本主义与廿一世纪》正是作者的理智和情感交织而成的作品。

现在我想利用这个机会简略谈一谈我自己对资本主义问题的看法。首先我愿意指出，本书作者对资本义所采取的肯定态度，虽然其着眼是在技术层面，却透露出近四十年来史学家在观感上已有重大的转变。1951 年在法国公开的一次关于资本主义的史学研讨会上，英国的经济史家艾施顿（T.S. Ashton）指出，一般经济史家处理资本主义在历史上的位置，往往出之以指斥的态度，他们首先根据恩格斯《一八四四年英国工人阶级的状况》一书，说明工人阶级怎样因现代工厂的出现而陷入悲惨不堪的生活境地。宋巴特（W. Sombart）和熊彼得（J. Schumpeter）等名家都强调资本家追求利润的贪得无厌和工人阶级的日益贫困。所以资本主义仅有利于资本家，而带给工人的则只是无穷的苦难而已。虽然具体的史学研究早已证明这种说明与事实不符，工业革命也改善了劳动者的生活品质，但一般史学家对资本主义的恼恨并不因之而有所改变（最近约翰逊在《知识分子》论马克思的一章中则指出恩格斯《工人阶级的状况》一书所根据的资料事实上是英国官方的调查报告，有些情况已经改变了，而恩格斯仍依之立论。见 Paul Johnson, *Intellectuals*, New York, 1988）。在同一讨论会中，美国经济史专家海克尔（L. M. Hacker）则撰文论美国史学家的“反资本主义的偏见”，他特别着重地指出毕尔德（Charles A.

Beard)在这一方面的重大影响。毕尔德抱着童年在印第安那农业社会所培养出来的成见,从道德的立场上排斥资本主义,但是他对资本主义的生产历程及其在美国经济成长方面的重大贡献却并未作过深入研究。后来受毕尔德影响而治经济史的人则更进一步控诉资本家的重大“罪行”。他们说美国大资本家根本是“强盗贵族”(Robber Barons),其财富是由欺诈获得的;这些资本家在经营的过程中掠夺了美国的所有天然资源;私有财产的社会后果是阶级不平等、农业退居次要,以及贫民窟的大量出现等等。总而言之,资本主义在欧洲和美国史学家的笔下一直受到最不公平的待遇,从19世纪末到20世纪上半叶,多数抨击资本主义的史学家同时也必然是向往社会主义的知识分子,例如熊彼得便曾公开宣称:“资本主义社会将不可避免地趋于解体,并从而不可避免地为社会主义的社会所取代。”(Ashton和Hacker两文皆已收入F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians*, The University of Chicago Press, 1954)

四十年前西方史学家对资本主义的偏见之深如此。但是这种偏见在五十年代以后不但没有消失,还普遍地加强了。这是由于一方面知识分子鄙视商业的心理源远流长,另一方面,自19世纪以来社会主义理想的吸引力始终不衰,直到最近十几年,大多数知识分子(包括史学家在内)才开始改变了看法,资本主义不再被看成万恶之源了。

这里我们有必要澄清一下资本主义与社会主义的关系。在20世纪人的心目中,资本主义和社会主义似乎是两种不同的经济制度,可以由我们自由选择。一般人即使不接受马克思主义的历史观而肯定社会主义必然将取代资本主义,也不免以为这两种制度各有优劣,取舍之间甚费斟酌。至于知识分子,基于公平原则的考虑,则多数倾向于社会主义。我觉得我们应该分辨两种不同的社会主义:一是马

列主义的社会主义，一是所谓民主社会主义。前者以暴力革命取消私有财产，实行全面计划的经济制度；后者采用议会民主的方式实行有限度的计划经济，但并不没收一切私人财产。民主社会主义曾在英、法、北欧诸国以各种不同的程度出现。美国虽然没有实行过民主社会主义，但它的累进税制和社会福利政策也体现了民主社会主义的一部分的精神。以公平分配的原则而言，民主社会主义对现代文明的发展确有重大的贡献。

资本主义诚然是西方文明的特有产品，然而它是在长期历史的进程中，通过各种特殊因素的配合，自然而然地出现的。诚如本书作者所言，它是"历史的长期合理性"的产物。私有财产是文明的基础，每一个个人都有足以保障独立生活的私产才是文明的极致。所以一切文明的社会，包括初民社会，都以不同的形式建立了私有财产的制度。西方现代的资本主义不过是把财产权建立在更精密的法律系统之上而已。中国的孟子强调"有恒产者有恒心"，强调"仁政"必须"为民制产"，也早已道破了文明的奥秘。文明的秩序是无数复杂的因素，通过几千年的历程，逐渐演进而成的。最近海耶克(F. A. Hayek)在 *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (The University of Chicago Press, 1989)的新著中分析市场的出现和成长，已展示得很清楚。其实何止市场，一切文明秩序的出现和发展也无不如此。除非是上帝，人的智力再高也不能凭空设计并创造出一个文明的秩序。现在少数知识分子竟要做只有上帝才能做的事，这岂不是"狂妄"？不但海耶克如此说，科学哲学家涂尔明(Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, The Free Press, 1990)和思想史家柏林(Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Alfred A. Knopf, Inc., 1991)分别讨论全面"破旧立新"和西

方乌托邦理想的兴衰，也都不约而同地得到与海耶克相似的结论。总之，文明秩序只能局部改进，不能彻底摧毁了之后重新设计重造。这也是司马光所说的，旧房子如果还能勉强居住，不必拆了再建。

我并不认为西方的资本主义是使我们十分满意的制度，更不敢说它可以原样不动地照搬到中国或其他非西方地区。如果说日本已成功地移植了资本主义体制，我们也必须承认日本的“资本主义”仍有自己的文化特色，与美国显有不同……

1991年7月4日于台北旅次

（黄仁宇《资本主义与廿一世纪》，台北，三民，1991）

张朋园《郭廷以 费正清 韦慕庭：台湾与美国学术交流个案初探》序

《胡适日记》"1955 年 3 月 26 日"条记载：

> 写一封信给朱骝先院长，凡四页。其中关于新设近代史研究所一事，我写了几百字，指出此事所以引起谈话会的建议，实因"中研院"筹办近代史研究所而不能得史语所同仁的支持与合作，是最不幸的事。
>
> 此信很不好写，写了恰好李济之来辞行，我请他看了才发出。济之说，"先生若不说，谁肯说？"

这条记载所说的"谈话会"是指同年 3 月 19—20 日在纽约召开的北美"中央研究院"院士第一次谈话会。

我对于近代史研究所成立的经过不十分清楚，但是从上引胡适的简略日记中，我们已不难看出，近代史研究所从结胎时期开始便有许多不足为外人道的隐痛。在胡颂平先生的《胡适之先生年谱长编初稿》中，我们更可以读到郭廷以先生创所初期所经历的无数委屈和打击，以致他一度坚决向胡适院长请辞筹备主任的职务。近代史研究所真是在"忧患"中成长起来的。大体说来，它在筹备阶段所遭到

的困扰是“内忧”，但在1962年获得美国福特基金会的资助以后，则引发了一次又一次的“外患”。这些“内忧外患”，张朋园先生在这部专著中已根据第一手的史料予以扼要的叙述。张先生的史笔极尽客观冷静的能事，不带丝毫个人的情绪，这是非常难能可贵的。

我读完了张先生这部翔实客观的专题研究，不禁引起了一段回忆和一个感想。现在简单地写出来，以答张先生嘱我写序的雅意。

我的回忆是关于郭量宇先生的。大概是1972年到1973年之间，我第一次在麻州剑桥(Cambridge)认识了量宇先生，那是他在哈佛大学访问的时期。在这以前，我已经从杨莲生师处获知他在台北的处境十分困难，而莲生师则是很敬重他的。1968年莲生师特别出席“中央研究院”院士会议，主要是为了投人文组两位候选人的票：先师钱宾四先生和量宇先生。宾四师当选是可以预料的，但他老人家似乎不太愿意接受这个虚名，莲生师告诉我，他的任务是去劝驾的。但量宇先生方面则听说有一点阻力，莲生师是去为他护驾的。这次台北之行，莲生师完成了双重任务，他自然很高兴。但回美不久，他便在台北的一份杂志上读到了一篇攻击量宇先生和费正清互相勾结的文字。文字还点明莲生师此行是奉费正清之命去为量宇先生助选的。莲生师读后十分气愤；他在美国住久了，受不起这种莫须有的诬枉。他在激愤之下写了一封措辞强硬的信去向那份刊物抗议。我读了他的原稿之后，当即劝他不要把这种刊物上的文字看得太认真。我向他贡献上、中、下三策：上策是置之不理，下策是寄出原信，中策是另写一封平淡的投书，说明事实原委。莲生师不肯接受上策，勉强采用了中策。但事实上中策的效果是给原作者提供了再一次血口喷人的机会。那位原作者在当时自属“最忠贞的反共急先锋”，但今天说不定已比费正清走得更远了。这是中国现代政治文化的一个显著特色，本身便大有研讨的价值。

在1972—1973这一年，我曾多次和量宇先生交谈过，时间越久我对他的敬意也越深，真是所谓"晏平仲与人交，久而敬之"。量宇先生是一位谨饬而宽厚的长者，他虽有党籍，但在政治与学术之间划分得十分清楚。他晚年的志愿是要为中国近代史的研究奠定现代化的基础，尤其注重在培养后起的研究人才。正因如此，他才和美国的同行建立了学术交流的远大计划。但是我当时并不知道他晚年旅美竟是在"白色恐怖"之下的自我流放。读到张先生专著中关于这一段的纪事，不禁感慨系之。我曾读过量宇先生与人合著的《郭嵩焘年谱》，现在想来，他写这部年谱也许有所寄托。郭嵩焘在晚清是最能看清世界局势的极少数的先知之一，但也因此而负"汉奸"之谤。从长远的历史进程看，这种性质的"谤"其实正是一种最高的礼赞。

1973—1975，我在香港工作了两年，回美后量宇先生竟已辞世。由于闻讯很迟，连撰文纪念他的机会也不曾有过。现在写此一段回忆算是迟了二十二年的悼文，量宇先生地下有知也许会发出会心的一笑，我猜想。

我的感想则是关于国际学术交流对于近代史研究所的发展所作出的贡献。正如张先生在本书中所论证的，如果不是由于福特基金会所提供的十年(1962—1971)巨额补助，这个研究所的成长不可能那样迅速，更不可能达到今天的规模和成就。张先生特别指出：福特基金会的支援主要是美国方面的费正清和韦慕庭两位先生促成的。而量宇先生之所以能和费、韦二人合作无间则又同时具有主观和客观两方面的因素。在主观方面，量宇先生关于中国近代史研究的理念和费、韦比较接近，故能一拍即合。在客观方面，则双方各有功利的计算。近史所在创始阶段需要大量的经费，而费、韦两人则重视台湾收藏的档案资料和近史所为美国研究人员所提供的训练基地。这是基于互惠原则的合作。不同观点的政治论述可以对这种合作提出

不同甚至相反的解释。但一切合作的本质无不如此，即必须彼此各有所得，“无私的奉献”在任何一方面都是不存在的。无论是颂扬或谴责都是不相干的。

在三四十年后的今天，从客观效果上说，近代史研究所的人才辈出和学术成绩却不能不溯源到量宇先生和费、韦两位在最初十几年中的合作互惠。但是此中有一段超越的精神，我觉得是特别值得抉发出来的，即郭、费、韦三位都能超出个人、团体以至国家的利益之外，而承认史学研究自有其客观公认的学术标准。所以尽管他们三个人各有政治立场或主张，他们却谁也没有以个人的政治取向来妨碍史学研究的自由发展。这三人之中，费正清先生自然是最引起争议的一位。然而事实俱在，费正清并没有利用这个合作来实现任何不可告人的政治目的，也没有企图将他所认可的研究模式推广到台湾，使近代史研究所成为美国的史学殖民地。即使在他最具有直接影响力的哈佛大学之内，他最多也只能控制研究资源的分配，而不能对中国近代史研究的方向维持较为长久的决定作用。事实上，大约从七十年代开始，他所建立的研究“典范”(paradigm)——如西方的冲击和中国的反应，如传统与现代化——便已不断受到后学的质疑。而质疑最深切的正是他一手训练出来的弟子。张朋园先生对于费正清的中国史观作了一个简明而扼要的提纲(见第四章第一节)。但是我们如果对近二十年来美国出版的有关中国近代史的著作稍加披览，便会发现费氏当年所依据的基本假定和所关注的中心问题今天都已在若存若亡之间了。这恰好说明西方的研究传统具有相对的自主性和开放性，所以能不断地自我更新。我在这里加上“相对的”形容词，是因为学术研究并不仅是研究社群中的孤立活动，它自然也免不了要受外在因素的影响，包括时代思潮和经济、社会、政治等各领域中的变动。但每一专门研究传统的自主性则更为根本，这是上面

所说的超越精神的寄身之地。

费正清先生出身西方史学研究的传统，他自然知道中国近代史作为一个自主的研究领域是不断在发展之中，因此也根本不可能有以自己的"一家之言"来支配这一领域的想法。量宇先生则出身"尊师重道"的中国学术界，谨守"师说"在中国的学统史上占有很重的分量。即使在今天中国各地的研究团体中，我们也不难看到有些团体是以"大师"为中心的，因而形成了具体而微的"传道系统"。这是中西文化背景不同之所致，我们也不必以此而轻议两者之间的得失。但应该指出的是，以专门研究领域的客观发展来说，以"学"为中心较有开放性，如易卦之"未济"；以"大师"（或其学说）为中心则较带封闭性，如易卦之"既济"。上面所谓中西文化之异不过就大体而言，并不是绝对的。韩愈《师说》所谓"弟子不必不如师，师不必贤于弟子"和禅家所云"智过其师，方堪传授"都有以"学"为中心的涵义，不过在实践中往往不易见到而已。这和创立研究团体的学人的胸襟器识有关。量宇先生创办近代史研究所自始便以"学"为中心，他既无意要弟子们发挥他个人所持的史学观点和路向，更无意使他个人的政治取向介入研究所之中。在五十年代的台湾而具此开放和超越的精神，实在是难能可贵的。近史所的多元发展和成绩斐然，饮水思源，不能不归功于创始者的胸襟器识。

张朋园先生运用第一手的档案史料和当年参与者的证词，写成这一个案研究，用功之勤，用心之密，都最值得我们钦佩。这是台湾四十年来史学史的重要一章，更是"中央研究院"院史上一大事因缘。我和量宇先生交往甚暂，对于他的成学过程所知尤浅。我在这里表彰他的贡献，自信决无"半是交情半是私"之嫌。我所关切的无疑是郭、费、韦三位先生通过中美史学合作而体现的超越精神。中国史学

在台湾的继续发展仍然需要这一精神的支持，这是我读完张先生大著以后所获得的一个最重要的启示。

1997年2月26日敬序

（张朋园《郭廷以 费正清 韦慕庭：台湾与美国学术交流个案初探》，台北，《"中央研究院"近代史研究所专刊》八〇，1997）

《论学谈诗二十年:胡适杨联陞往来书札》序

1976年初我还在哈佛大学和杨莲生师共同讲授中国史。在我生日那一天,莲生师忽然笑吟吟地持一包东西相赠,说是特别为我准备的生日礼。从礼包的外形看,我猜想是一本书,打开一看,原来是胡适之先生给莲生师五十多封信的复印本,共一百七十三页。我当时不仅惊喜出于意外,而且十分感动。因为我知道这都是他在哈佛燕京社的复印机上一页一页地亲手印制的。莲生师并且告诉我:他一共复印了两份,一份赠"中央研究院"胡适纪念馆,一份赠我。我生平所收到的生日礼,以这一件最为别致,也最不能忘怀。

在他亲手装订好的信册扉页上,莲生师还有下面的题辞(丙辰年元月廿二日应为一九七六年二月廿一日):

何必家园柳
灼然狮子儿
英时贤弟存念
联陞持赠
一九七六年一月廿一日
即丙辰元月廿二日时
英时不惑已六年矣

他在另一页的上端又题曰："胡适之给杨联陞的信，一九四三至一九五八。"这就是说，册中包括了这十六年中胡先生给他的信。这当然不是全豹，但大致可以说，这些信最能表示胡、杨两公之间的私人交谊，因此许多专门论学的长信都没有收入此册。

这些信都是适之先生在旅美时期写的，1943 和 1944 两年属于前期，即在他卸任驻美大使，移居纽约的时期；1949—1958 属于后期，即他在大陆政局遽变后流寓纽约的十年。1958 年他回台出任"中央研究院"院长后，便没有太多的空闲和莲生师通信了。

由于莲生师这一番赠信的因缘，今天我特别高兴能看到《胡适杨联陞往来书札》的问世。本书所收双方往来书札已十分完备，为中国现代学术史提供了极为珍贵的新资料。陶英惠先生收集之功和刘国瑞先生的大力支持，是我们必须深深感谢的。陶、刘两先生嘱我为此书写一篇序，我自然义不容辞。

在这篇序文中，我想叙述一下胡、杨（以下皆省去敬称）交游的经过，以为读者提供一点背景的知识。他们相见始于何时今已不可考，但彼此熟识起来，奠定了终身的师友情谊大概是在 1943 年。这一年 2 月，胡适到哈佛大学参加远东文明学系的"访问委员会"(Committee on Far Eastern Civilization)，先后住了五天，2 月 14 日的晚上曾在赵元任家中和一些中国学生长谈（见《胡适的日记》，台北，远流影印手稿本，第十五册，1943 年 2 月 11—15 日）。杨联陞是赵元任最欣赏的一个学生，想必是其中之一。所以本年十月初胡适再到哈佛为美国陆军训练班（当时的正式名称是"The School of Overseas Administration"）作六次关于中国历史文化的讲演时，他似乎已和杨很熟了。《日记》本年"十月十日"条写道：

> 与张其昀(晓峰)、金岳霖、杨联陞同吃午饭,饭后同到 Dunster House(晓峰寓)大谈。

10月14日的《日记》又记:

> 晚上在周一良家吃晚饭。同坐的杨联陞、吴保安、任华,都是此间最深于中国文字历史的人。周夫人也是有学问的。……在纽约作考证文字,无人可与讨论,故我每写一文,就寄与王重民兄,请他先看。此间人颇多,少年人之中颇多可与大谈中国文史之学的。

这里已可看出胡对于周、杨诸人的赏识,但语气中也露出刚刚发现一批文史界后起之秀的喜悦。

但是胡和这批青年学人的交情发展得很快,到了第二年(1944),胡已打定主意要延揽周一良和杨联陞到北京大学去任教了。1944年6月29日胡在《日记》中写道:

> 喜见新黄到嫩丝,悬知浓绿傍堤垂。
>
> 虽然不是家园柳,一样风流系我思。
>
> 戏改杨联陞的"柳"诗,却寄杨君及周一良君。(我上周去信,约杨、周两君去北大教书,他们都有宿约,不能即来。)(见《胡适的日记》,香港,中华,1985,页598。诗中"傍"字误印为"旁",已据胡同日给杨的原信改正。)

6月21日胡致杨信之末说:

> 北京大学万一能复兴,我很盼望一良与兄都肯考虑到我们这个"贫而乐"的大学去教书。

这就是《日记》中所说的"上周去信"。此时抗战尚未结束,胡也还不是北大校长,但他已开始为北大的复兴设想了。如果不是他对于杨、周两位的学问已有十分深切的认识,胡是决不会预作如此郑重的表示的。但周是燕京大学保送到哈佛的,必须先回燕京服务,杨则已应张其昀之约,去浙江大学任教,所以都"不能即来"。

杨和胡的交情则更比其他青年学人为深厚。这不仅因为两人性格都温厚开朗,特别投缘,而且知识上的兴味也最为接近。他们都喜欢历史考据,都好研究中文的文法和语法,尤其是都爱写诗。这些共同兴趣很早便使他们两人的交情进入了不拘形迹的境地。1944 年 10 月到 1945 年 5 月,胡适正式接受哈佛远东系的邀请,教八个月的中国思想史,长期住在康桥,他和杨的关系便益发亲密了。据我所见到的一部分杨的未刊日记,杨不但旁听胡的思想史课程,而且等于作了胡的助教,代为选英文教材,并在胡外出开会时代他监考(可参看胡颂平《胡适之先生年谱长编初稿》校订版,第五册,页 1854—1855,1865。这些资料都是杨提供的)。

诗的唱和似乎是拉近两人之间的距离的一个很重要的媒介。1944 年 12 月 21 日杨陪胡下乡买一批老传教士留下的中国旧书,胡在《日记》中写道:

> 杨君在火车作小诗:
>
> 才开寿宴迎佳客,又冒新寒到草庐。
>
> 积习先生除未尽,殷勤异域访遗书。

（见《胡适的日记》，中华本，页608）

胡的生日是12月17日，这一年有不少朋友从各地来为他祝寿，先后有两次大宴会，因此才有首句的“才开寿宴迎佳客”。但杨先生后来告诉我，此句的“佳客”原作“娇客”，戏指胡的美国女看护。胡笑了一笑，把“娇”字改作“佳”字。这便是我所说的，他们的交情已不拘形迹了。后来为了买书的事，两人之间还续有唱和，这里不必详述了。杨在1945年1月29日日记中有一条简短的记载，说：

上胡课（按：指思想史）。呈阅四年来所作诗，请勿广布。

1949年4月胡适流寓美国，最初一年之内，心情十分暗淡，几乎从一个“不可救药的乐观主义者”变成了一个悲观主义者了。这一年5月以后的《日记》最能看出他全无兴致的低潮心情。7月间杨写信给他便想用诗来解开他的心结。胡在7月27日的回信中说：

谢谢你七月二十一日的信。

你劝我“多作几首诗”，这个意思颇新鲜，我一定记在心里。

可惜的是

待等秋风落叶，

那时许你荒寒？

诗是你的，？是我借加的。

这种细致体贴的诗的感情，今天读来还能使人低回不已。

这种感情是相互的。胡对杨的关怀和爱护，也同样地无微不至。

1958年3月4日胡给杨的信说:

> 收到你三月二日的信,知道你有血压过高的现象,我很挂念,很盼望你多多休息,多多听医生的话。……你实在太辛苦,得此警报是有益的。……那晚你来我家,我没听见你说起身体近状,只在你走后我颇责怪我自己"干么不让联陞多谈谈他自己的工作,干么只管我自己的talk shop!"现在我明白了,那晚上我说话固然太多,其实时间也太晚,你也太累了,已不是向来的你了,所以你说话特别少。

其实这已是杨在这年年底开始大病的朕兆,第二年他便入院长期治疗了。1959年4月27日胡在台北复杨报告病愈的信说:

> 今天在台大医院里收到你四月十八日的信,我看了信封上你的字迹,高兴得直跳起来!折开看了你说的"昨日(四月十七日)出院回家,这半年不用教书,还可以接着take it easy。下月起想写些短篇文字,但当爱惜精力,决不过劳",我特别高兴!我一定把这个好消息报告给我们的许多好朋友。他们都很挂念。

从胡的这两封信——一写在杨的大病之前,一写于初愈之后——我们不难看到,胡对杨的健康流露出一种发自内心的关怀。

胡、杨之间的关系当然不止于诗的唱和或私交方面,更重要的是二十年间几乎没有间断的论学往复。这里让我先说几句关于胡适作为一个学人的风格。胡适一生的活动面极为广阔,他的自由主义的政治立场尤其受到世人的注意,但从本质上看,他始终不失为一个学

人。他一生最爱好的还是中国文学、史学、哲学各方面的研究。他不但自己一直保持着很高的学术兴味，而且终身以推动"科学方法整理国故"为最大的乐趣。因此他随时随地留心人才，发现了人才之后则不断加以鼓励，并不辞"到处逢人说项斯"。同时他又深受现代价值的影响，完全接受了在知识面前人人平等的观念。因此他对于后辈学人确能站在对等的地位上讨论问题，从不露出居高临下的姿态。1943年与杨联陞、周一良等人订交以后，他们之间的论学，无论是口舌的或文字的，都体现了一种苏格拉底对话式的精神，而与中国的语录传统不同。胡适研究《水经注》一案始于1943年11月。在以后两三年的通信中，他曾为了其中梵文问题一再征询周一良的意见，也曾为校勘和考据的问题要杨联陞替他严格地审查证据。1946年回到北平以后，他在百忙中仍然保持与周一良讨论学术，尽管后者在政治上已逐渐左倾。1948年秋天，他还写了一封长信与周商榷牟子《理惑论》的年代问题。这封信后来附在周的论文之后，刊于1950年出版的《燕京学报》上。胡适生前在中国大陆上正式发表的文字，这大概算是"绝笔"了。

40年代胡适在哈佛结识的后辈学友之中，杨联陞是相知与日弥深而且终身不渝的一位。1949年胡重返美国时，杨在西方汉学界已如旭日初升。胡对他治学的精博，极为推重，故每有所述作必与杨往复讨论。这一点在他们的通信中表现得很清楚；如果我们说，杨是胡晚年在学术上最信任的人，那是一点也不夸张的。胡在"遗嘱"中指定杨为他的英文著作的整理人，决不是偶然的。

另一方面，杨对胡则终身以师礼尊之，所以他给胡写信总是自署"学生"。杨是清华毕业生，但曾在北大"偷听"课。我猜想他一定也旁听过胡在30年代所开的关于中国文学史的课程（可惜我当年忘记

问问杨先生)。无论如何,杨在哈佛曾听过胡一学年的"中国思想史",这是已证明的事实。他事胡如师,是顺理成章的。胡心中也未尝不视杨为他的学生,不过,在文字上未尝作此表示而已。"虽然不是家园柳,一样风流系我思。"这两句诗便把他们之间的关系描写得恰到好处。

现代的师生关系是戴震所谓古代的师与友之间,作学生的已不能如庄子所谓"暖姝者,学一先生之言",更不容易作到恪守师说不变的地步。杨在治学方法上受胡的影响很深,这是不成问题的。但是他并不以胡所标榜的"科学方法"为治学的无上戒令。早年在清华时期,他已从陈寅恪治隋唐经济史,毕业论文(关于中唐的税制)便是在陈的指导下完成的。他的专业是中国社会经济史,因此也接受了陶希圣以社会科学治史的主张。后来陶为他的《汉学评论集》(英文文集)作序,说他是"转益多师而自成大师",确不失为知言。故杨从胡游真能作到择善而从,而不致把胡的限制变作自己的限制。对于胡立说过当的地方,他往往献疑质难,不稍假借。例如有关全祖望七校《水经注》的问题、《坛经》之"坛"是否"檀施"之"檀"的问题,杨都不同意胡的"大胆假设"。

但是杨在自己研究的范围之内向胡求教则往往得到"小扣大鸣"的效果。从1949年到1958年,杨的不少重要论著都曾获得胡的攻错之益,其中有关于考证材料的,也有涉及基本论点的。举其著者,英文论文中如《南宋会子的考证》、《王莽新朝之"新"的涵义》及《中国社会思想史上"报"的观念》,中文论文中如《〈老君音诵诫经〉考释》及《自搏与自扑考》等,都在撰述过程中容纳了胡的许多批评和建议。他们之间反复讨论所发挥的积极效果是有目共睹的,上述几篇论文之所以严密周洽正得力于胡一方面攻瑕抵隙,另一方面又倾其所知

以相助。朱熹诗云"旧学商量加邃密"，于此见之。他们论学二十年，达到了相悦以解、莫逆于心的至高境界。这一知性的乐趣，寓隽永于平淡之中，自始至终维系着两人师友之间的深厚情谊。后世读他们的书信集的人是不能不为之神往的。

最后，我还要指出胡、杨交游中另一个值得注意的特色，即他们之间从来不以政治为谈论的题目。这并不表示他们在政治上有什么基本的分歧，而是因为杨是一位纯粹学院式的人物，对于实际政治不但没有兴趣，而且视为畏途。他告诉过我，在三十年代中期，他曾当选为北平大学生联合会的主席，那正是学生运动左右分化最为尖锐的时代。他这个主席一直处于左右两派学生的夹攻之中，吃尽了苦头。从此以后他便远离一切政治活动了。胡很了解他的性格和想法，所以只和他谈学问，决不涉及政治。作为一个学人，胡的自由主义的重心也偏向学术和思想，与实际政治终不免有一间之隔。尽管四十年代末期的中国局势逼使他不能不在政治上作出明朗的抉择，但他的自由主义从未转化为政治行动。由于他是一个学术本位的自由主义者，他完全可以作到让政治的归于政治，让学术的归于学术，使这两个领域不相混淆。

1945 年 12 月 17 日是胡适五十四岁的生日，杨联陞写了一副对仗工整但又很富于幽默感的寿联为他祝寿。联曰：

> 及门何止三千，更教碧眼儿来，红毛女悦；
> 庆寿欣逢五四，况值黄龙酒熟，黑水妖平。

据他说，此联在纽约的中文报纸上刊出后，他颇受到左派人士的讥刺。因为"黑水妖平"指共军在东北被国军击败的近事而言。以"黑

水妖平”对“红毛女悦”自属妙手拈来,涉笔成趣。诗人遇到这种天造地设的对仗是不肯随便放过的。但这个“妖”字却也使他的政治同情偏向胡的一边了。据杨在12月9日的记事册上的记录,初稿文字与定稿颇有不同,最后四个字原作“白日旗飘”,以文字而论,自远不及改稿为工稳。但杨的日记又说:“十日与丁梧梓商改。”丁梧梓即丁声树,原为“中央研究院”历史语言研究所的研究员,其时正在哈佛访问。所以我们已不能断定“黑水妖平”四字是作者自己的改笔,还是出于丁声树的建议。总之,杨虽然一生远离实际政治,却不是没有政治意识和政治判断的人。1945年4月3日他曾特别注意海耶克那部轰动一时的《到奴役之路》;4月12日晚他又去听哈佛经济系和社会系的几位名教授讨论海氏的书。这一天适值罗斯福总统逝世,他在日记中写了一首悼诗,起句云:“章宪煌煌告五洲,大西洋月印如钩。”正是颂赞罗氏的“大西洋宪章”。他的政治倾向还是很清楚的。这两天的纪事为他的寿联提供了一种思想的背景。从这个意义上说,杨和胡一样,也是学术本位的自由主义者。正是由于爱好罗斯福所揭示的“四大自由”,他万般无奈地作出了定居美国的抉择。然而也幸亏如此,他才躲开了政治的纷扰,在哈佛燕京汉和图书馆里,穷年累月地博览群书,终于为西方汉学界放一异彩。

1949年胡适重返纽约时,当年哈佛校园中“可与大谈中国文史之学”的群英只剩下杨联陞一人了。其余几位,借用胡的一句名言,不但都已失去了说话的自由,而且也没有不说话的自由了。我们今天能读到这一册胡、杨书信集,真有说不出的意外喜悦。但从产生它的历史背景看,这一册书也未尝不可以说是20世纪中国学术史上的劫后余烬。这一堆劫后残灰,一方面固然足以供后世读者凭吊20世纪中国所经历的沧桑,但另一方面也必将会激发来者的弘愿,踏在前

人所遗留的业绩上，重振“中国文史之学”！

在结束这篇序文之前，让我再回到个人的立场上说几句话。莲生师从游于适之先生之门是他生平最为珍惜的一段经历。1976 年他赠我“何必家园柳”一句题词便显然借用了适之先生“虽然不是家园柳”那首赠诗。1965 年夏天他和我一诗云：

古月寒梅系梦思，谁期海外发新枝。
随缘且上须弥座，转忆当年听法时。

“古月”指适之先生，“寒梅”是清华大学校长梅贻琦先生。他饮水思源，最念念不忘的还是适之先生当年“说法”的一番锤炼。1977 年我离开哈佛之前，他又对我说起他先后二十年和适之先生文字往复，受益无穷，乐趣也无穷。因此他希望我去后依然能继续我们之间长期论学的习惯。不用说，这也正是我所期望于他的。1985 年我写《中国近世宗教伦理与商人精神》，除函札往返外，在电话上更和他长谈过无数次。最后他为该书写《原商贾》的长序则是他晚年最用气力的论学之作。他和适之先生互相攻错在他学术生命中所发生的创造性的作用，于此可见。他不惜以晚年衰病之身从多方面启发我，主要也是因为他要把他和适之先生的论学传统延长下去。

我从来没有见过适之先生，但是我在学术专业上受惠于莲生师的则远比他得之于适之先生的既深且多。这已不是寻常感谢的套语所能表达于万一的。1966 年我回到哈佛任教，这个新添的职位是他全力争取得来的。我终于没有能等到他退休便决定离开了哈佛，从私人情感上说，我对他的歉意是永久的。但是和适之先生一样，他具有异乎寻常的宽容精神。他不但没有半点介意的表示，而且尊重我

的决定，鼓励我在学术上充分发展自己的个性。从学术之为公器的一方面看，他肯定了我的决定的正面意义。这也是“何必家园柳”的更深一层的涵义。但是他早在1976年元月为我生日题词时，大概没有料到这五个字竟成为“一语成谶”的预言吧！

我写这篇序文时，莲生师逝世已满七周年了。他生前最重视中国文化中“报”的价值。但“报”字之义也有从传统到现代的转化，可以用种种不同的方式表现出来。让我谨将此序献给他的在天之灵，算是我对他一种最诚挚的回报。

1998年1月2日敬序于美国珂泉(Colorado Springs)旅次

(《论学谈诗二十年：胡适杨联陞往来书札》，台北，联经，1998)

《俗文学丛刊》序

"中央研究院"历史语言研究所和新文丰公司合作,将分批刊行傅斯年图书馆所藏俗文学资料,共六大类,一万二千多件。这是一大壮举,更是中国民间文化研究的一大喜讯。史语所的公心和新文丰的魄力都是我们所必须郑重感谢的。这批资料也是在傅孟真先生"上穷碧落下黄泉,动手动脚找东西"的精神感召下,辛勤搜罗得来的,现在正式印行,为全世界学者提供了研究上的便利,孟真先生今天无论是在"碧落"还是在"黄泉",都必然会感到莫大的欣慰。承史语所与新文丰之嘱,要我写一篇序言,作为史语所的一个所外成员,我自然义不容辞。但是我读了黄宽重、李孝悌两先生的《序》和汤蔓媛女士的详细介绍文字之后,发现我实在已找不到什么话可以补充他们的论述了。不得已,姑就平时阅览所及,略讲一二掌故,以博读者一粲。这批资料中,以戏曲说唱为最大宗,因此我想介绍两个有关戏剧社会史的趣事,聊以塞责。

《宋史》卷三一四《范仲淹传附子纯礼传》云:

> 徽宗立,以龙图阁直学士知开封府。前尹以刻深为治,纯礼曰:"宽猛相济,圣人之训。今处深文之后,若益以猛,是以火济

> 火也。方务去前之苛，犹虑未尽，岂有宽为患也！”由是一切以宽处之。中旨鞫享泽村民谋逆，纯礼审其故，此民入戏场观优，归途见匠者作桶，取而戴于首曰：“与刘先主如何？”遂为匠擒。明日入对，徽宗问何以处之，对曰：“愚人村野无所知，若以叛逆蔽罪，恐辜好生之德，以‘不应为’杖之，足矣。”曰：“何以诫后人？”曰：“正欲外间知陛下刑宪不滥，足以为训尔。”徽宗从之。（按：此事见洪迈《容斋三笔》卷二“平天冠”条，但无末两句问答。又王国维“庚辛之间读书记·元人隔江斗智杂剧”条已引《三笔》，见《海宁王静安先生遗书》本第四册。）

这是一个千真万确的历史事实，其政治、法律上的涵义甚为丰富，但我不想在这一方面作文章，现在只讲这个故事在戏剧史、小说史上所反映的宋代情况。这个法律案件起于村民观三国刘备故事在戏台上的逼真表演；他在感染之下，情不自禁地也扮起刘备作皇帝的一幕来了。那只木桶当然便是皇冠。但这究竟是刘备生平中哪一阶段的事呢？我猜想必是他童年的一个故事。《三国志》卷三二《先主传》云：

> 先主少孤，与母贩履织席为业。舍东南角篱上有桑树生高五丈余，遥望见童童如小车盖，往来者皆怪此树非凡，或谓当出贵人。先主少时，与宗中诸小儿于树下戏，言：“吾必当乘此羽葆盖车。”叔父子敬谓曰：“汝勿妄语，灭吾门也。”

不用说，刘备一定是在树下扮皇帝为戏，所以叔父才诫以“灭门”之语。在今本《三国演义》第一回，刘备的话已增改作“我为天子，当乘此车盖”了。北宋戏台上必对这个故事大加渲染，又加上以木桶之类的东西作皇冠，所以才给这个戏迷村民惹出了一场官司。这是三国

故事在北宋流行的一条佳证。王国维《宋元戏曲考》第三章《宋之小说杂戏》引《事物纪原》云：

> 宋朝仁宗时，市人有能谈三国事者，或采其说加缘饰，作影人，始为魏、吴、蜀三分战争之象。

现在这条史料则使我们进一步知道：三国故事在北宋已正式登上舞台，不只是“影戏”了。但这也许是从仁宗到徽宗之间的进展，先是“影戏”，后来便由“优人”正式演出了。

这个村民究竟是在何处看戏呢？此案既由开封府尹发落，则享泽村必在开封近郊，可以断言。大概这件事是他入城观剧，归途经过木匠铺发生的。孟元老《东京梦华录》卷二“东角楼街巷”条云：

> 街南桑家瓦子，近北则中瓦，次里瓦。其中大小勾栏五十余座，内中瓦子：莲花棚、牡丹棚，里瓦子：夜叉棚、象棚最大，可容数千人。自丁先现、王团子、张七圣辈，后来可有人于此作场。

耐得翁《都城纪胜》“瓦舍众伎”条云：

> 瓦者，野合易散之意也，不知起于何时，但在京师时（按：此指北宋汴京），甚为士庶放荡不羁之所，亦为子弟流连破坏之地。散乐，传学教坊十三部，唯以杂剧为正色。

“瓦子”始于北宋开封，南渡后传至临安，合此先后两条，可知瓦子中也演戏（“杂剧”）。开封瓦子中诸棚规模极大，竟能容纳数千人。其中有戏台可供优人“作场”，毫无问题。《梦华录》提到的丁先现、王团

子、张七圣三人都是当时名优。其中丁先现(宋代文献中多作"丁仙现")是神宗、哲宗时期的教坊使,尤其名动朝野,极像清末的谭鑫培。他大概最初是在瓦子诸棚中演戏出名的,后来才进入教坊(可参看邓之诚《东京梦华录注》页68—70所引各家笔记)。因此我们可以断定这位享泽村戏迷看刘备在舞台上的一幕是在《梦华录》所记瓦子中的某一棚。这一所谓"谋逆"案于是又为北宋戏史增添了一条最具体、最生动的证据。

让我再说一个明代中叶的故事。叶盛(1420—1474)《水东日记》卷二一"小说戏文"条云:

> 今书坊相传射利之徒伪为小说杂书,南人喜谈如汉小王(光武)、蔡伯喈(邕)、杨六使(文广),北人喜谈如继母大贤等事甚多。农工商贩,钞写绘画,家畜而人有之;痴騃女妇,尤所酷好,好事者因目为《女通鉴》,有以也。甚者晋王休徵、宋吕文穆、王龟龄诸名贤,至百态诬饰,作为戏剧,以为佐酒乐客之具。有官者不以为禁,士大夫不以为非;或者以为警世之为,而忍为推波助澜者,亦有之矣。……尝考之吕文穆公微时"渴睡汉"、"噎瓜亭"、"寒炉拨灰"事,颇见传记,今从而饰之曰:他日相府退衙,片雪沾衣,欲斩执役人,其妻因反拨灰诗讽之,云云。又尝有《鸱吻诗》讽之曰:"兽头元是一团泥,做尽辛勤谁不知;知今抬在青云里,忘却当初窑内时。"噫,岂其然乎?

这条纪事最能说明15世纪时小说、戏剧在民间的势力之大,已到了"有官者不以为禁,士大夫不以为非"的地步。这就难怪17世纪的刘献廷要说:"戏文小说乃明王转移世界之大枢机;圣人复起,不能舍此而为治也。"(《广阳杂记》卷二)

但叶盛特别为吕蒙正(文穆是他的谥号)抱不平,引起我的好奇心,想查查有关他的故事。兹略录一二则以当谈助。欧阳修《文忠集》(《四库全书》本)卷一二八《诗话》:

> 吕文穆公未第时,薄(或作"尝")游一县(原注:忘其县名),胡大监(旦)方随其父宰是邑,遇吕甚薄。客有誉吕(二字一作"喻胡")曰:"吕君工于诗,宜少加礼。"胡问诗之警句,客举一篇,其卒章云:"挑尽寒灯梦不成。"胡笑曰:"乃是一渴睡汉尔。"吕闻之,甚恨而去。明年首中甲科,使人寄声语胡曰:"渴睡汉状元及第矣。"胡答曰:"待我明年第二人及第,输君一筹。"既而次榜亦中首选。

这是"渴睡汉"一典的来源。吕蒙正擢进士第一在太平兴国二年(977),卒于大中祥符四年(1011),与欧阳修(1007—1072)年代衔接。这个故事的真实性很高。他是太宗、真宗两朝的名相,所以流传的轶事甚多,但"渴睡汉"似是最早见诸记载的一则。

邵伯温(1056—1134)《邵氏闻见录》卷七云:

> 吕文穆公讳蒙正,微时于洛阳之龙门利涉院土室中,与温仲舒读书(其室中今有画像)。……后状元及第,位至宰相。……公在龙门时,一日行伊水上,见卖瓜者,意欲得之,无钱可买。其人偶遗一枚于地,公怅然取食之。后作相,买园洛城东南,下临伊水起亭,以"噎瓜"为名,不忘贫贱之义也。

这又是"噎瓜亭"一典之所本。邵伯温出生时虽上距吕蒙正之死已四十五年,但他是洛阳人,又曾亲见蒙正遗像,因此也有采信的价值。

“寒炉拨灰”故事则见大慧宗杲《宗门武库》,原文略曰:

> 大丞相吕公蒙正,洛阳人,微时生绪牢落,大雪弥月,遍千豪右,少有周急者。作诗其略曰:“十谒朱门九不开,满身风雪又归来。入门懒睹妻儿面,拨尽寒炉一夜灰。”可想也。途中邂逅一僧,怜其穷窘,延归寺,给食与衣,遗镪遣之。才经月,又罄竭,再谒僧。僧曰:“此非久计,可移家属住院中房廊,食时随众给粥饭,庶几可以长久。”吕如其言,既不为衣食所困,遂锐志读书,是年应举获乡荐。僧买马雇仆,备衣装津遣入都下。省闱中选,殿试唱名为大魁。初任西京(按:洛阳)通判,与僧相见如平时,十年遂执政。(《大正藏》第四十七卷《诸宗部四》。此条承傅斯年图书馆主任吴政上先生代为从“汉籍全文资料库”中查得,附此致谢。)

宗杲(1089—1163)与吕蒙正相去已百余年,又具有宣传佛教的动机,所记的故事便不尽可信了。诗也许是蒙正的,事迹已多附会。最明显的,蒙正“至道(995—997)初,以右仆射出判河南府兼西京留守”(《宋史》卷二六五本传),故事中竟说他“初任西京通判……十年遂执政”。其误不一而足,真所谓不可究诘。但这恰好告诉我们:滚雪球式的传说是怎样形成的。其他宋人笔记中关于他的传说还不少(如王铚《默记》卷中记洛阳道士看相的故事),因与《水东日记》此则无关,我不再做抄胥了。

大体上说,吕蒙正代表士人的一个典型,即早年贫贱,因科第而一步登天,由状元至宰相,因此关于他的故事一再经后世渲染,到15世纪时已完全变形了。但虽然变形,却仍然有一点影子,与“身后是非谁管得,满村听唱蔡中郎”(陆游诗)之“无中生有”还是不同。照叶

盛的记述，当时戏剧丑化他得志后忘却贫贱，“片雪沾衣”便要斩执役之人，其妻“反拨灰诗讽之”。这大概是明代的增饰，因为科举在元代等于有名无实，并不是士人升沉荣辱的关键。明代剧作家显然是借他的大名作道德说教，正如小说家借“继母大贤”的故事为《女通鉴》一样。这是中国上层文化（elite culture）与民间文化（popular culture）之间关系的一个显著特色，即上层社会的价值往往通过宗教宣传品、小说、戏剧之类的媒介流传到民间社会，并在社会底层得到更长久、更牢固的存在与延续。这也是“礼失求诸野”一语的真诠。

我诚恳地盼望：这套《俗文学丛刊》的刊行可以在这个大问题上提供或正或反的解答。

2001年11月27日

（《俗文学丛刊》，台北，新文丰，2001）

黄俊杰《东亚儒学史的新视野》序

黄俊杰先生将他近年有关儒学研究的论著集成一书，名之曰《东亚儒学史的新视野》，承他雅意，要我写一篇序。此书绝大部分讨论日本近世关于儒学经典的解释，后半部有几篇文字则讨论所谓中国传统的思维方式。关于这两个领域中的实质问题，我都不能在这里表示任何意见。为什么呢？第一，对于日本儒学史我完全外行，没有发言的资格；第二，对于中国人的特有思维方式，我虽一向深感兴趣，但因所涉太广也不敢在仓卒间有所妄议。过去二三十年来，我即使曾偶然涉笔及此，现在也已不胜其“人生过处唯存悔，知识增时只益疑”之感了。这篇序文既不能直接涉及本书主题，那么将从何处说起呢？枯窘之余，我忽然想到了禅宗的“指月”之喻。当年大智大慧的禅师以手指月，当然是指点弟子顺着他的手指去看那所指之月，而不是把眼光盯死在他的手指上。这也正是庄子“得鱼忘筌”的深旨，庄与禅相通，即此可证。但是在以怀疑与否定为主轴的后现代思维中，许多人恰恰反其道而行之，他们既不相信“月”是一客观的存在，因此对禅师指月这一动作便不免疑虑丛生：他此举究竟是何居心？为什么指月而不指日或星？他是在维持既有的精神“霸权”，还是在争夺尚未到手的“霸权”呢？抑或要抢回已经失去的“霸权”？此“霸权”究

属何种性质？如此反复追寻下去，引生出的问题可以无穷。总而言之，后现代思维不是顺着手指去看月，而是逆着手指去测度禅师内心的隐微，直达其潜意识的底层。如果有人“即以其人之道还治其人之身”，将同样的怀疑与否定反施于后现代思维者的身上，那便将导入无穷后退与恶性循环的双重混乱之中，再也不能脱身了。

现在让我简单说明我为什么在“指月”之喻上得到启发，又为什么先扯上后现代思维。我将俊杰写这部书看作和禅师指月是同样的用心良苦。他要我们从中、日、韩儒典注释的互相比较之中，一方面把捉东亚思维的特色，另一方面寻求普世性的价值系统。这是俊杰所指之“月”。我不取后现代思维者那种极端否定与怀疑的立场，所以我相信俊杰所指的确是天上客观存在之“月”，不是水中倒影之“月”。但是我又和后现代思维者有一相似的取向，即对俊杰何以要在此时此地指此“月”以示人，则感到很大的兴趣。然而此相同之中我又与后现代思维者有极大的分歧：我不愿“以小人之心”测度别人的动机。我的兴趣起于孟子的名言：“颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。”我想读俊杰这部书的人总应该对作者的意向和他的时世背景有所了解。我很清楚，这句话本身又会立刻引起争议，现在有一派人主张“文本”与“作意”根本不相干，而且“作意”已随时间消逝，即使作者本人事后也未必再能追寻那已逝的瞬间。我不想在此横生论辩，我想说，我还是相信“读其书，知其人，论其世”并没有完全失效。

我自然不敢“谬托知己”，说我对俊杰有多深刻的认识。但是我毕竟与俊杰相识已四分之一世纪，其间也曾有过长谈的机会。我下面要说的仅仅限于我的片面了解，而且集中在思想史研究这一点上。

俊杰进入中国思想史的专业与一般职业史家不同，他自始便带着沉重的使命感而来。他所追求的不仅是知识而且是价值。他对儒

学情有独钟，其故也在此。他从前研究《孟学思想史论》的态度如此，现在扩展到整个东亚儒学，其持论依然一贯。他的使命感当然不是从天上掉下来，而是前有所承。中国传统的士，无论其思想倾向如何，实际内涵如何，大致都有之，不过儒学更为突出而已。但自 20 世纪开始，中国知识人的使命感更强烈了。这是因为西方文化侵入中国之后，传统社会一天一天在解体，知识人对于中国的"危亡"特别敏感，"天降大任于斯人"的意识自然也随之而继长增高。中国知识人的使命感虽源自传统，尤其是儒家传统，但在一个社会大变动、思想大转换的时代，却从传统中游离了出来，获得了自己的生命。它可以和任何外来思想结合，形成一股为中国求变求新的力量。就 20 世纪的中国思想史而言，知识人的使命感主要体现在反传统、反儒家的种种思潮之中，"五四"新文化运动的主流即其显证。事实上，远在 19 世纪之末谭嗣同便已树立了一个惊心动魄的榜样。这里出现了一个历史的吊诡：反对中国传统与儒学的经验内容的知识人，反而在很大的程度上继承和担当了儒家的精神。所以陈独秀 30 年代在南京狱中又重新发现了孔、孟的价值，胡适在私人道德方面则始终自觉地遵循着儒门的轨辙。早在 20 年代，高梦旦便有长信给林纾，向他说胡适"事母孝"、"婚姻守信"和"取予不苟"，不必等到死后才得到"旧道德之楷模"的美谥了。这一历史吊诡在魏晋之际已出现过，激烈的嵇康和佯狂的阮籍反而更能体现儒家的精神，尽管他们在思想上归宗庄、老，而且公开"非汤武而薄周孔"。必须说明，这里关于 20 世纪儒家精神与反传统之间貌离而神合的诊断，仅仅以知识人为限，决不包括政治上的"光棍"和"世路上英雄"；这些人物当归入另册，更端别论。

但是，儒学毕竟在中国文化和思想传统中占据了主流的地位。在这一传统中孕育出来的现代知识人不可能毫无例外地都走上貌离

神合的反传统道路。如果我们的眼光不过于为当时多彩多姿的新文化运动所吸引，我们便立刻会发现：无论在哲学、文学或史学的领域，当时仍然有大批的知识人站在儒家的旗帜之下。如果我们列举个人为例，这张名单之长决不逊于一部新文化运动名人录。我指出这一基本的历史事实是为了澄清近几十年来流行很广的一种印象，以为“五四”以后凡是同情于儒家观点的文史哲研究者已无存身的余地，学术思想界已全部为反传统、反儒家的势力席卷而去。这一印象是以政治史观点淹没了学术思想史观点所造成的。20世纪的中国政治自始至终都在“革命”这一最高观念的主宰之下，置身于“革命”行动中的人确有越来越激进，因而也越来越不能容忍异己的显著倾向。但“革命”的领导权最后必然落在“光棍”和“世路上英雄”的手上。他们原是社会的边缘人，具有浓厚的反知识和反知识人的特质，愈是有独立思想和学术素养的人便愈不可能为他们所容，陈独秀一人的下场便说明了一切。摧毁传统与儒学而肆无忌惮的也是他们，并不是学术界中的论敌。这是打天下的“光棍”扫荡了整个学术界与知识界，无论是旧传统和新文化都玉石俱焚，同归于尽。相反的，在20世纪上半叶，专就南北各大学的文、史、哲研究而言，虽有中西新旧的种种分野，但在互相争论与激荡之中，反而创造了许多辉煌的业绩。中国大陆上近年来出版的各种“国学大师”丛书便是近在眼前的证据。这些大师们都是在“五四”前后崭露头角的。他们的思想取向各有不同，甚至彼此冲突，然而至少在1949年以前学术领域内的各派之间最多不过互有成见或偏见，却未出现杀伐之气。

上面所简略概括的是20世纪上半叶中国学术界在文、史、哲研究方面的一般状态，这是近五十年来海外儒学研究的远源。唐君毅先生曾有“花果飘零”的名喻。1949年以后，只有少数有成就的人文学者“飘零”到香港、台湾和西方，与当年大陆学术界全盛的状况相

较，诚不能不使人生“流落人间者，泰山一毫芒”之感。但这些偶然飘零的花果终有不少在新的土壤中获得了新生命，好像一粒芥菜子长成大树一样。俊杰所最为心仪的当代新儒家便是其中之一。但是追源溯始，我们不能不承认当代新儒家的坚实基础是在大陆时期奠定的。不但第一代的开山大师熊十力先生的哲学事业发轫于“五四”后的北京大学，第二代的唐君毅和牟宗三两先生的思想也早在40年代已进入成熟的阶段。第二代新儒家在哲学上的发展已越出第一代的范围甚远，这是大家都知道的，不必多说。但是，第二代的文化使命感也远比第一代为强烈而持久，这一点我认为更值得重视。1951年唐君毅先生序《中国文化之精神价值》说：

> 唯瞻望故邦（……）怀昔贤之遗泽，将毁弃于一旦。时或苍茫望天，临风陨涕。

这几句话完全可以代表第二代新儒家的共同心理，也是他们的使命感的真源所在。五十年来新儒家在海外的发皇主要便是凭借着这一股感召力量，义理的精微或尚在其次。据我的认识，俊杰正是闻风而起之一人。

俊杰的专业是思想史，而不是哲学，所以他受新儒家第二代感染最深的转在徐复观先生。他在新儒家研究计划中特别选徐先生为研究的重点，即透露出此中消息。俊杰在英文新著《孟子诠释学》中立有专章讨论唐、徐、牟三家之说，字里行间也显出他的研究取径与徐先生更为相契。

我不清楚俊杰是不是以新儒家的第三代自期。从他的著作来判断，如果我们说他基本上继承了新儒家精神，大概虽不中亦不甚远。无论如何，他的文化使命感与新儒家有渊源，则是不成问题的。他在

本书《自序》中说：

> 我们如能宏观儒学在东亚各国的发展，博览儒学在东亚各地之异致与同调，并衡定东亚儒学的内涵与特质，那么，我们将可以在新世纪的"文明的对话"中，充分运用儒家精神资产作为东亚文明与世界文明互动与融合的基础。

这一段话充分体现了第三代新儒家的文化使命感。在第二代的文化宣言之后，继之以"文明的对话"，这是新儒家必然应有的发展。"宏观"与"博览"则标志着第三代新儒家更进一步的学院化。所以俊杰本书所收论文，不但篇篇都旁征博引，注释周详，而且对于异见也往往存而不论，决不轻施呵斥，其有益于学风，更不待言。无论俊杰与新儒家的关系是"门人"、"私淑"还是"同调"，总之，本书为当代儒学研究开辟了新的视域，这是可以断言的。

我很惭愧，不敢对本书的内容轻置一词，仅就现代儒学的历史脉络，略作分疏，冀为读者知人论世之一助，并以答俊杰远道索序的雅意。

2001年9月30日

（黄俊杰《东亚儒学史的新视野》，

台北，财团法人喜玛拉雅研究发展基金会，2001）

通古今之变，成一家之言

——倪德卫《章学诚的生平与思想》中译本序

倪德卫先生《章学诚的生平与思想》中译本问世，是清代学术思想史领域中一件值得称道的大事。承校订者邵东方先生的好意，邀我为中译本写一篇序。由于考虑到我和这部书及其作者的种种因缘，我有一种义不容辞的感觉。所以我想趁这个机会介绍一点背景的知识，以为中译本读者理解本书之一助。

章学诚生前虽然声名不彰，但《文史通义》中某些重要观念在他死后不久便已暗中在学术界流传，其中尤以“六经皆史”之说最有吸引力。早期今文学派的龚自珍从“经世”的观点宣扬“六经皆史”的深层涵义，晚清古文学派的章炳麟则用“六经皆史”的命题来摧破廖平、康有为关于孔子“托古改制”的论点。所以到了《国粹学报》时期（1905—1911），《文史通义》与《校雠通义》两书早已脍炙人口。同时搜求章氏遗文也蔚成一时风尚。《国粹学报》上便常常有他的未刊稿。1922年刘氏嘉业堂本《章氏遗书》是当时网罗得最齐备的一大集结。但此后佚篇仍不断出现，至1985年刊行的《章学诚遗书》（北京，文物）始告一段落。新发现的文字往往可以引起我们对于章学诚思想的新理解，所以关于章氏的研究，今后未尝不能有新突破（参看我的《章学诚文史校雠考论》，收在《论戴震与章学诚》增订版中，台

北,东大,1996)。

日本汉学大家内藤虎次郎也是早期收集章氏遗书很有成绩的一人,并本其所得,于1920年写成了一篇简要的《章实斋年谱》。两年以后胡适用同一名称出版的专书,便是因为读内藤《谱》而引起的。挟新文化运动和《中国哲学史大纲》的声威,胡适的《年谱》在章学诚研究上发生了开新纪元的效应。后来的研究虽然越来越深入和成熟,但在不同程度上都受了胡《谱》的影响,倪德卫先生此书也不是例外。所以他说:"如果没有胡适博士著作,我可能不会想要尝试去写作此书。"(中译本,页404)

八十年来,中国和日本关于章学诚的论文和专书不断出现,在中国文史研究中已成为一支显学。但是相形之下,章学诚在西方汉学界却是很寂寞的。在倪先生之前,只有法国的戴密微(Paul Demiéville,原籍瑞士)先生一人曾深入地研究过章学诚,胡适的《年谱》出版后,戴老(按:这是海外中国学人对他的尊称)第二年便以书评的形式写了一篇很长的法文介绍,刊载在河内出版的《法兰西远东学院集刊》上。文末还摘译了曾燠《赠章实斋学博》的五言古诗,描写谱主貌寝而学精,极有风趣。这应该是西方读者第一次接触到章学诚其人其学。但戴老治学的范围极其广博,自然不能在一个专题上耗费太多的时间。所以三十多年后,他才再有机会应伦敦大学中国史学会议的邀请,用英文写了一篇《章学诚及其史学》,收在1961年《中国和日本的史学家》论集中,这是他自出手眼的研究心得,倪先生也认为是通论中"最好的"一篇。戴老自己显然很重视这两篇文章,所以都收入了晚年出版的《汉学研究选集》(Paul Demiéville, *Choix D'etudes Sinologiques*, *1921—1970*, Leiden: E. J. Brill, 1973)。在倪先生这本书未出版前,西方汉学家研究《章氏遗书》而成绩卓著的,除了戴老之外,我们再也找不到第二位了。仅此一端,《章学诚的

生平与思想》在西方汉学界的重要性便不言而喻。

20 世纪 50 年代是“中国研究”在美国学术界开始飞腾的关键时刻。这和当时“冷战”下的国际局势有密不可分的关系。所谓“中国研究”主要包括鸦片战争至中共兴起这一阶段的中国近代和现代史，哈佛大学的费正清(John K. Fairbank)则是这一领域的一位主要推动者。但费正清毕竟是一位史学家，他深知研究中国史不能仅从 19 世纪中叶开始，必须逐步向 19 世纪以前追溯，至少清代早期和中期是不能置之不问的。在这一意识的主导下，哈佛大学东亚研究中心从创立之始便已将近代以前的中国史包括在它的研究计划之内。梁启超《清代学术概论》的英译本、刘子健先生的《王安石及其新法》、瞿同祖先生的《清代地方政府》等都是在东亚研究中心的支持下，成为哈佛东亚丛书中最早问世的一批，对于所谓“传统中国”研究在美国的推展是发生了作用的。费正清的倡导，功不可没，所以倪德卫先生称他为“中国研究的皇帝”(见 David S. Nivison, “Emperor of Chinese Studies”, *The New York Review of Books*, 29, no.8(13 May, 1982)；参阅我的《费正清与中国》，收在《中国文化与现代变迁》，台北，三民，1992)。

我特别提及四十多年前的情况，是为了使读者了解：在当时美国的学术氛围中，大家都渴望着对西方入侵以前的中国历史与文化获得深层的认识。倪德卫先生恰在这个时候以 18 世纪考证学为背景，研究章学诚的思想，自然受到汉学界同仁的注视和期待。所以他的博士论文——《章学诚的文史思想》——在 1953 年完成之后，立即成为其他中国思想史研究者的重要参考资料。已故的史华慈(Benjamin I. Schwartz)和勒文逊(Joseph R. Levenson)两位先生在他们 50 年代的论文中都曾引用过这篇未刊的博士论文。《章学诚的生平与思想》迟至 1966 年才正式出版，上距论文完成已相隔十三年。

倪先生治学十分谨严周密，他不肯像很多人一样，两三年内便赶紧把博士论文修改成书。相反的，他重新出发，作种种知识上的准备，并更深入地研究章氏的著作，直到完全成熟的境界才着手重写这部《章学诚的生平与思想》。据他的哲学系同事说：1952—1953年，也就是博士论文撰写的期间，他在哈佛旁听过蒯因（W. V. Quine）的语言哲学课。那正是后者开始构思他的名著《语言与对象》（*Word and Object*，1960）的初期。后来又多年参加过戴维生（Donald Davidson）的哲学专题研究班，直到后者离开斯坦福大学为止。蒯因和戴维生是美国分析哲学界的两大重镇，倪先生受过这样的训练，他的思想分析能力自然大大地提高了（见 Patrick Suppes，"Foreword" in Philip J. Ivanhoe，ed.，*Chinese Language，Thought，and Culture：Nivison and His Critics*，Open Court，1996）。本书《史与道》一章便是有力的见证。1954—1955年他又到日本京都人文科学研究所进修过一年，这是为了继续研究章学诚。几年前我在京都和岛田虔次先生（1917—2000）最后一次晤谈时，他还记得当年和倪先生讨论过章学诚的问题（1969年岛田先生在《历史的理性批判》长文中便引了倪先生《章学诚的生平与思想》中关于章学诚的评价。见岛田虔次《中国思想史の研究》，京都大学，2002，页475）。这是本书构成的艰苦过程，读者不可不知。

比章学诚早生一千七百年的王充说道："知古不知今，谓之陆沉；知今不知古，谓之盲瞽。"（《论衡·谢短》）章氏很欣赏这位同乡先辈的话，《文史通义》中往往引之。巧合得很，倪德卫先生也是一位主张贯通古今的人。前面已指出，美国的"中国研究"是以19世纪与西方接触以后的中国为研究对象，有时不免失之"盲瞽"。至于18世纪以上的中国，过去一向属于所谓"汉学"的研究领域，而且起源于19世纪的欧洲。"汉学"的流弊则往往陷于"陆沉"。在五十年前的美国，

这两种研究取向，一古一今，不相闻问。倪先生当时便对这一古今隔绝的学风，深致不满。这一点他在本书的《自序》中已说得很明白。通过章学诚研究，他希望把“古”和“今”贯通起来。他早年发表的《共产主义伦理与中国传统》一文（1956），可以看作是这一理念的实践。

倪德卫先生毕生致力于中国思想史或哲学史的研究，由章学诚而上溯到王阳明，再从理学而回到先秦儒家的源头，并旁及于诸子之学。他在这一领域中力求贯通古今，从未停止过，这在他的著作目录中呈现得清清楚楚（见上引 *Chinese Language, Thought, and Culture*, pp.342－348，到1996年止）。但是从1970年代以后，他的研究重点忽然改变了，他的主要兴趣转移到中国古代的天文、历法、年代学和商契、周金。最近二十年来，他发表了许多重要的论文，在“三代研究”中激起了“一波才动万波随”的风浪。对于这一领域，我是十足的门外汉，不配说任何话。就我读到的《西周年代考》（《哈佛亚洲研究学报》，1983）和《三代年代学之关键：“今本”〈竹书纪年〉》（邵东方译本，收在台北学生书局《经学研究论丛》第十辑，2002）两篇长文而言，其辨析之周密、推论之细致，仍是他前期研究《章氏遗书》的一贯风格。我没有机会向他求证，但是我相信他后期转入“三代研究”，其中一个原动力依然是追求“贯通古今”的精神。这样一来他的“稽古”才真正到了家；以文字记载的中国史而言，他已是“行到水穷处，坐看云起时”了。

章学诚《答客问上》说：

> 史之大原本乎《春秋》，《春秋》之义，昭乎笔削。笔削之义，不仅事具始末，文成规矩已也；以夫子“义则窃取”之旨观之，固将纲纪天人，推明大道。所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之

> 所不可得而拘，颠倒之所不可得而泥，而后微茫杪忽之际，有以独断于一心；及其书之成也，自然可以参天地而质鬼神，契前修而俟后圣，此家学之所以可贵也。（《文史通义》内篇四）

这是章学诚所向往的史学家的最高境界，上承司马迁“亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言”（《汉书》本传《报任安书》）而来。倪德卫先生在本书第八章也节引了这一段文字，并于“独断于一心”、“成一家之言”，反复致意。我相信他也必然认同于这一境界。无论如何，他前后两期的著作不但都体现了“微茫杪忽之际，有以独断于一心”的精神，而且也都朝着“通古今之变，成一家之言”的方向努力，这是毫无可疑的。

最后，让我说明：我为什么竟大胆地接受了写这篇序文的任务？我和倪先生相识很迟，第一次见面是 1977 年 7 月在美国西岸召开的“18 世纪中国思想史讨论会”上。会址设在一个海滨胜地（Asilomar），至今记忆犹新。隔了差不多二十年，我们才再有两次晤谈的机会，不过都很匆匆。所以就私人交情说，我绝对没有资格写这篇序。但是倪先生在本书《自序》中说，他研究章学诚，最初是由洪业（煨莲，1893—1980）先生引入门的，而他的博士论文指导教授之一则是杨联陞（莲生，1914—1990）先生。杨先生恰好也是我的论文导师，他对我的教诲和爱护是我毕生感念不忘的（参看我的《中国文化的海外媒介》一文，收在《犹记风吹水上鳞》，台北，三民，1991）。洪先生和我更有特殊的学术渊源。首先，先父协中公毕业于燕京大学史学系，是洪先生的早期弟子；其次，1949 年秋季，我在燕京大学史学系读过一个学期，我的老师如齐思和、翁独健、聂崇岐三位教授都出自洪先生门下。所以他是我的“太老师”，我是他的“小门生”。但更重要的是我在哈佛先后十七年间（1955—1962，1966—1977），常常到洪府拜

访，有时从下午一直谈到深夜。我从他那里获得了无数为人为学的道理。他晚年专力译注《史通》，因此章学诚也往往是我们的话题之一。1957年我写了一篇不成熟的《章实斋与柯灵乌的历史思想》，竟得到他老人家的谬许，给我精神上的鼓励很大。这篇文字刊载在香港《自由学人》，一份销行不广而又生命短促的私人刊物。倪先生在《章学诚的生平与思想》中居然提到它，使我十分诧异。我猜想是洪先生告诉他的。1980年洪先生和他的老朋友顾颉刚先生一时俱逝，我写了一篇《顾颉刚、洪业与中国现代史学》，深致悼念，其中也叙述了他晚年寄寓康桥的一些学术活动（收在《史学与传统》，台北，时报，1982）。后来陈毓贤（Susan Chan Egan）以洪先生晚年谈话记录为出发点，进一步研究了他的一生事迹，写出了一部很生动、很感人的传记（*A Latterday Confucian：Reminiscences of William Hung（1893—1980）*，Harvard，1987）。洪先生的回忆录同时也如实地反映了一部分中国知识人在20世纪漫天巨变之中的心路历程，它的史料价值是很高的。

感念旧游，回想到当年在洪、杨两先生门下问学的无穷乐趣，我觉得我和倪先生之间的东西参商顿时化为乌有，毕竟我们先后都在同一精神世界中度过了我们的青年时代。这是我终于不忍过拂邵东方先生请序雅意的最主要的原因。

2003年5月14日于普林斯顿

（倪德卫《章学诚的生平与思想》，台北，唐山，2005）

环绕着“李约瑟问题”的反思

——陈方正《继承与叛逆：现代科学为何出现于西方》序

我的老朋友陈方正兄费了多年工夫，终于完成了这部巨著：《继承与叛逆：现代科学为何出现于西方》。早在撰写期间方正便已约我为此书写序。虽然我是一个十足的科学门外汉（ignoramus），当时却一诺无辞，大胆地接受了这任务。这不仅仅因为我们之间存在着半个世纪的友谊，更因为本书的主旨涉及了我所关怀的中西文化异同问题。

我最初打算就本书的主题做点独立研究，如稍有所得，则可以和方正的基本论点互相印证。这是我为友人学术著作写序的习惯，虽然比较费力，却也颇有切磋之乐。但不巧得很，现在开始写序恰值病后，我的精力尚未恢复到可以发箧摊书、左右采获的状态，因此原有想法不得不加修正。在这篇序文中，我希望能陈述两点，以为本书读者之助。第一，阐释本书的性质及其特殊的重要性；第二，本于孟子“读其书不可不知其人”的原则，对本书作者作简要的介绍。

首先，我必须郑重指出，这是一部出色当行的西方科学与科学思想的发展史。作者从四五百种古今文献中钩玄提要，建构出一部简明流畅的历史叙事，真正达到了深入浅出、举重若轻的境界。但本书的成就和价值则远不止于此。这是因为作者的动机不仅仅在于整理

出一部西方科学史，而是以此为阶梯，去探索一个更重大的历史和文化问题，即是本书副题：“现代科学为何出现于西方？”但要澄清这一问题，科学史本身是无能为力的，至少是不足够的；研讨的范围必须从科学史推广到西方思想史与文化史的整体。我相信细心的读者不难发现：本书在科学史叙事的后面不但衬托着一层西方哲学史，而且还隐现着一套西方文化史。

但本书的深度尚不尽于此。“现代科学为何出现于西方？”的问题其实是对于另一重大问题的答复：“现代科学为何没有出现于中国？”正如本书“导言”中所显示，这两个问题其实是“李约瑟问题”(the Needham question)的一体之两面：“何以现代科学出现于西方而非中国”。很显然，作者笔下写的是西方科学史，心中关怀的却是科学与中国文化之间的关系；全书的设计和论辩方式也有意无意地针对着“李约瑟问题”而发。在“导言”与“总结”两章中，我们清楚地看到，作者对于李约瑟的《中国科学技术史》(*Science and Civilization in China*)以及其他相关论著，不但有深入的理解，而且评论得非常中肯。

现在让我以简化的方式说一说本书作者与李约瑟的分歧所在，然后再表示一点我自己的看法。问题当然要从李约瑟开始。李约瑟至迟在1943年访华时便已坚信：中国的“科学与技术”在16世纪以前一直是领先西方的，但此后科学在西方突飞猛进，在中国反而停滞不前了。因此他拒绝接受早期中国学人的看法，即科学是西方文化的产物。1975年，我和他在香港中文大学有过一次对谈，至今记忆犹新。我提到冯友兰早年那篇《中国为何没有科学？》的英文文章，他立即说：“冯的问题根本便提错了，中国缺少的不是科学，而是现代科学。”李约瑟以毕生精力，先后纠合了多位专家，终于完成《中国科学技术史》的编写。这当然是20世纪学术史上的不朽盛业。这部七大

卷二十多分册的巨制将中国史上科技发明的辉煌纪录和盘托出，证实了他关于“中国有科学”的论断。

但是，李约瑟虽然为我们提供了无数有关中国科学史的基本事实，却仍然未能对自己的问题给予令人满意的答案：“为何中国在科技发展上长期领先西方，而现代科学竟出现于西方而不是中国？”他在全书最后一册以及其他相关论著中曾试图作出种种解答，然而往往语焉不详，以至他的传记作者也不甚信服其说，而评之为“见树不见林”[1]。这里让我顺便提一下席文（Nathan Sivin）教授的看法。他最近评论李约瑟《中国科学技术史》的《总结》，即第七卷第二分册，曾对“李约瑟问题”表示过下列意见：关于历史上未曾发生的问题，我们恐怕很难找出其原因来，因此我们与其追究“现代科学为何未出现在中国”，不如去研究“现代科学为何出现在西方”。[2]如果我的理解不错，那么本书作者与席文的看法可以说是不谋而合的。前面指出本书的最大贡献便在于交代了“现代科学为何出现于西方”这一根本问题，而且交代得原原本本，系统分明。可见本书恰恰符合了席文的最高期待。

为甚么本书作者在这一基本问题上与李约瑟有分歧、与席文却不谋而合呢？我认为关键便在于彼此对“现代科学”的概念有不同理解。早在1974年，李约瑟便告诉我们：他把“现代科学”看做大海，一切民族和文化在古代和中古所发展出来的“科学”则像众多河流，最后都归宿于此大海，并且引用了“百川朝宗于海”这一生动成语来比喻此现象。很显然，他将“科学”从文化的整体脉络中抽离了出来，作为一种特殊的事象来处理。不但如此，他基本上认为中国和西方的科学传统走的是同一条路（the same path），今天已汇聚在“现代科学”之中。另一方面，他也指出，席文的见解和他不同，判定中、西“科学”各自“分途”（separate paths）进行。尽管如此，李约瑟还是相信，

中国科学的“殊途”并不妨碍将来“同归”于“现代科学”。可知他心中的“现代科学”是普世性的，与民族或文化的独特背景没有很大关系。

本书作者则不但同样相信不同文化中的“科学”各自分途发展，而且还更进一步认为科学研究的传统无不托根于其独特的文化整体之中，因此绝不可能脱离其文化母体而被充分认识。西方科学尤其如此，因为如作者所云，它恰恰是“西方文明大传统最核心的部分”。根据这一基本认识，作者将西方科学传统的特征概括成以下两项：第一，它和“整个西方文明是同步发展，密切结合，无从分割的”；第二，它虽然可以被清楚划分为三个历史阶段，但从古希腊开始，通过中古欧洲吸收伊斯兰科学，到16世纪以下的现代科学，作为一整套学术体系，它仍然是一脉相承、推陈出新而发展出来的。这两点概括都建立在坚强的史实之上，而作者识断之精也由此可见。

作者对本书内容的取舍作了一个扼要的说明。他说：“本书以数理科学即数学、天文学、物理学等可以量化的科学为主，实际上可以说几乎没有涉及化学、生物学、医学等领域……原因也是众所周知的，那就是：现代科学的出现毫无疑问是通过数理科学即开普勒、伽利略、牛顿等工作获得突破，而且此后三百年的发展显示，现代科学其他部分也莫不以数学和物理学为终极基础。”我必须郑重地提醒读者，这几句话是作者对西方科学传统“探骊得珠”的见道之语，千万不可轻易放过。本书胜义纷披，读者随处可自得之。限于篇幅，这里我只能就西方数理科学的问题稍稍引申作者的论点，然后回到“李约瑟问题”作一结束。

本书在《总结》第一段说，现代科学是“拜一个传统，前后两次革命所赐”，实有画龙点睛之妙。所谓“一个传统”即指从古希腊到现代的自然科学都在同一研究传统之内：“现代科学”之出现虽然是由一次突破性的飞跃所导致，但在性质上仍与古希腊科学同条共贯。所

谓“两次革命”，指运用精确的数学以量化自然界的研究，天文学和物理学便是其中成绩最为卓著的两个部门。通常我们用“科学革命”一词来指称十六七世纪的一系列重大突破。但作者特别提醒我们：十六七世纪的“科学革命”已是第二次了，第一次则在古代希腊，即柏拉图接受了毕达哥拉斯教派对于数学的无上重视，在他的“学园”中全力推动数学研究以探求宇宙的奥秘。其中细节见本书第四章，这里毋须赘言。我认为作者这一提示非常重要，因为这一点正是西方科学传统的灵魂所在。而且作者这一说法绝不是向壁虚构，前人也早有见及者，不过没有像作者表达得这样一针见血罢了。例如柯林武德（R.G.Collingwood）在《自然的观念》一书中便特别指出“自然科学中的毕达哥拉斯革命”（the Pythagorian revolution in natural science）并阐明其何以获得惊人的成功。[3]

上面分析作者对于西方科学的特征所作的种种描述，似乎可以用一句话加以概括，即“自然世界研究的数学化”，因为在西方一般相关文献中“数学化”（mathematicization）一词常常是和科学分不开的。甚至在社会科学的领域，经济科学因为数学化比较成功，才被承认具有较高的“科学的身份”，而非社会学或政治学所能企及。

西方科学既以“数学化”为其最主要的特征，则它与中国的科学传统自始即分道扬镳。这一巨大差异在中、西数学上便有极清楚的表现，本书《导言》已涉及此点。明末徐光启曾由利玛窦口授译出《几何原本》前六卷，他在比较中国《九章算术》与西方数学之后指出：“其法略同，其义全阙。”本书作者解释这两句话说：

> 中国与西方数学的根本差别，即前者只重程序（即所谓“法”），而不讲究直接、详细、明确的证明（即所谓“义”）……

其实我们也可以换一个角度，说"法"指计算的技术，而"义"则指原理。中国计算技术往往是相应于公私生活中的实际需要而发展起来的，但数学原理则似少有问津者。所以徐光启因《九章算术》而发出"其义全阙"的感叹。我们只要一检其中自《方田》、《粟米》以至《商功》、《均输》、《方程》各章的实例，对此便可了无疑义。不但数学如此，医学亦然，陈寅恪说"中医有见效之药，无可通之理"[4]，与徐光启的话恰可互相印证。

徐光启虽然如作者所云对西方数学"心悦诚服"，但他是否充分了解数学在西方科学传统（当时方以智称之为"质测之学"）中的至尊地位，则尚待进一步探讨。一般地说，中国学人迟至19世纪中叶以后才对这一方面获得比较清楚的认识，如冯桂芬（1809－1874）与李善兰（1810－1882）两人当可为其代表。这是因为他们都研究西方数学而卓有成绩的缘故。冯氏在《校邠庐抗议·采西学议》中明确指出，数学为西学之源头所在，格致诸学皆由此出。李氏则代表当时西方数理在中国的最高水平：他和伟烈亚力（Alexander Wylie，1815－1887）合作，译完《几何原本》其余部分（卷七至十五），于1858年以《续几何原本》的书名刊行；此外还有多种有关数理的译著问世，并已开始翻译牛顿的《自然哲学之数学原理》（定名为《奈端数理》），可惜未能终卷。由此他的造诣最高，为西方在华专家所特别推重，所以清廷设同文馆，聘他为数学总教席，在任共十三年（1869－1882）。李善兰（字壬叔）是一位数学天才，他的朋友王韬（1923－1897）记他的话说：

壬叔谓少于算学，若有天授，精而通之，神而明之，可以探天地造化之秘，是最大学问。[5]

这几句话证明他对西方数学与自然科学的关系已有透辟的认识了。但达到这种理解并非易事。王韬虽自称在"西馆十年,于格致之学,略有所闻",但仍不能接受李氏对"算学"的评价;囿于中国传统的观念,他竟说:"算者六艺之一,不过形而下者耳。"不过与当时一般士大夫相比较,王氏的识见已远为超出。

试看下面的故事:

> 清晨,湖南樊吉山来访。吉山名川……甚慕算法天文及谶纬占望之学,以为泰西人素精于此,必有妙授。……予谓之曰:"西人天算,与中华所习术数不同,断不可误会也。"[6]

可知在绝大多数中国士人心中,西方算学、天文是和谶纬、占星、望气之类的"术数"属于同一范畴的。王韬能立即指出这是"误会",足见他对西方"格致之学"虽未"入室",至少已"登堂"了。

从以上所引明、清数学家对于西方数量的认识来看,则中国科学从未走上"数学化"的道路,其事昭然,已无争论的余地。从这一根本分歧出发,让我表示一下对于所谓"李约瑟问题"的看法。

首先必须声明,我对"李约瑟问题"的观点基本上是和作者一致的。作者引了几位西方科学史家对于这个问题的负面评论,我读来并不感觉这是西方中心论的偏见。相反地,把西方科学传统理解为西方文化整体的一个有机环节,是很有说服力的。另一方面,李约瑟在他的不朽巨著中发掘出无数中国科技史上的重要成就,自然是有目共睹,但这些成就大体上仍不脱徐光启所谓"其义全阙"的特色。这当然是由于中国过去关于技术的发明主要起于实用,往往知其然而不深究其所以然。若与西方相比较,中国许多技术发明的后面,缺少了西方科学史上的那种特殊精神,即长期而系统地通过数学化来

探求宇宙的奥秘。所以中国史上虽有不少合乎科学原理的技术发明,但并未发展出一套体用兼备的系统科学。李约瑟讨论中国科学思想的进展,特别推重"道家"的贡献。[7]他似乎不曾注意,庄子既主张"六合之外,圣人存而不论",又表示"吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已"[8],这两种态度两千多年来影响士人的求知的取向极大,而适与西方科学精神互相凿枘。如果一定要在中国思想流派中找出一家与西方科学精神最相近的,我个人认为只有程、朱一系"格物致知"的理学足以当之。其中朱熹尤其值得注意,他自记"某五六岁时,心便烦恼:天体是如何?外面是何物?",可见他的好奇心最早是从"六合之外"开始的。这样的心理倾向若在西方的文化环境中很容易走上自然科学的路。明、清中国学人用"格物致知"来翻译西方的"科学",可以说是顺理成章的事。但理学毕竟是中国文化的结晶,其终极关怀仍落在"六合之内",也就是"人间世界"的秩序。关于这一点,我已详论之于《朱熹的历史世界》,这里不必涉及。总之,我认为中国没有产生系统的科学,其一部分原因是与中国文化和思想的取向密切相关的。

中西对自然现象的探究既然自始便"道不同,不相为谋",则所谓"李约瑟问题"只能是一个"假问题"(pseudo-question)。我们可以用"科学"一词指所有关于自然现象的探究。在这一最宽松的定义下,我们当然可以说"西方科学"、"中国科学"。但事实上,中、西这两种"科学"同名而异实;二者并不能用同一标准加以测量或比较,也就是"incommensurable"的。这好像围棋和象棋虽同属于"棋"类,却是完全不同的两套游戏。"李约瑟问题"说:中国的"科学"曾长期领先西方,但16世纪以后"现代科学"在西方兴起,于是将中国远远抛在后面了。这无异于说,某一围棋手的"棋艺"曾长期领先某一象棋手,但今天后者的"棋艺"突飞猛进,已远远超过前者了。通过"棋"的模拟,

我们不必再多说一句话,已可知"李约瑟问题"是根本不能成立的,中、西"科学"之间无从发生"领先"与"落后"的问题。"中国科学"如果沿着自己原有的轨道前进,无论如何加速,也不可能脱胎换骨,最后与以"数学化"为特征的西方"现代科学"融合成一体。

今天一提及"科学"这一概念,我们立刻想到的必然是西方的现代科学,而不是中国过去的"四大发明"之类。"五四"时代中国知识人热烈欢迎"赛先生",也正是因为他代表着西方文化的精粹。在这一意义上,中国过去并没有一种系统的学术相当于西方的"科学"并足以与之互较长短。关于这一点,我们只要稍稍检查一下《四库全书总目提要》(下文简称《提要》),问题的症结便无所遁形了。《提要》二百卷,其中只有"子部"的"农家"、"医家"和"天文算法"六卷可以划入"自然科学"的总类之中,但以《提要》而言,这三科不但分量较轻,而且处于中国学术系统的边缘。分析至此,我们必须回顾一下"李约瑟问题"的一个基本预设。前面已指出,李约瑟预设中国传统中的"科学"和西方"现代科学"是同一性质的,不过相比之下远为"落后"而已。所以他才强调,中国传统"科学"最后必然汇合于西方"现代科学"之中,如"百川朝宗于海"一样。这个预设究竟是否能站得住呢?如果仅仅空言论辩,问题当然永远得不到答案。但幸而有一种客观的历史事实为我们提供了解答的途径,即西方"现代科学"传入中国以后,它和中国原有的"科学"之间究竟存在着何种关系。这一历史事实得到澄清以后,我们才能对上述的预设有判断的根据。这是一个大题目,自然无法在此展开讨论。下面我仅引一个有趣的史例为证,便大致足以说明问题了。同治六年(1867),总理衙门决定在同文馆中增设"天文算学馆",专授天文学和数学。这是西方现代科学正式进入中国教学系统的开始。为了取得更好的效果,主持其事的恭亲王(奕䜣)和文祥最初建议翰林、进士、举人都可以申请入学,读了

三年天文、算学之后，即予以"格外优保"的升官机会。但这个计划一提出便遭到以倭仁为首的保守派的激烈反对。保守派所持的理由以下面两点最值得注意：第一，西方的数学、天文学不过是一种"机巧"，甚至可以视之为"异端之术数"，不但不足以"启衰振弱"，甚至有害于"士习人心"；第二，"奉夷为师"，最后必将动摇士大夫的"忠君"意识。以这两点理由为根据，倭仁及其支持者在北京发起了一场运动，阻止科举出身的人报考天文算学馆。他们成功地制造出一种气氛，使士阶层中人深以入同文馆为耻，以至最后总理衙门在奏折中抱怨："臣衙门遂无复有投考者。"但保守派既不敢公开反对西方天文、数学的引进，那么谁来接受这种教育呢？当时有一位御史提出下面的建议：

> 止宜责成钦天监衙门考取年少颖悟之天文生、算学生，送馆学习，俾西法与中法，互相考验。

这条建议恰好涉及西方现代科学和中国本土科学之间的交涉问题，让我稍作分疏。

首先必须指出，保守派对于天文、算学既无知识，也无兴趣。他们之所以提出"钦天监衙门"中的天文生、算学生，只是因为这是唯一以天文、算学为专业的技术人员，地位低下，与科举正途中的"士"相去天壤。他们以"钦天监衙门"的天文、算学代表"中法"，尤其是无知乱道；他们似乎不知道明、清之际天文、算学早已接受了耶稣会教士传来的"西法"。汤若望(Adam Schall von Bell)即是顺治时期的钦天监。换句说知，保守派的建议完全出于贬抑西方天文、数学的动机，即视之为一种技术，不值得士阶层中人去浪费时间。所以"西法与中法，互相考验"不过是一句门面语，其中绝无倡导中、西两种"科学"交流之意。

如果从官方设立天文算学馆的角度出发,问题便更清楚了。此馆是在外籍顾问丁韪良(W.A.P.Martin)和赫特(Robert Hart)影响下成立的,赫特并于1866年为馆中聘来了两位欧洲教席。但天文算学馆的范围一直在扩张,除了天文、算学两门外,还增设了物理学、化学、生物学及人体解剖学等;这些西方现代的新兴学科在中国传统的学术系统中是找不到相应的部门的。(中国原有的"物理"一词,与西方的"physics"根本不能混为一谈。)[9]

天文算学馆的建立清楚告诉我们,中国自始即把西方现代科学当作全新事物而加以吸收。无论是中国主持人或西方顾问都没有考虑到中、西两种"科学"研究的传统应当如何接轨的问题。严格地说,只有明、清之际数学领域中曾发生过所谓"中法"和"西法"的交涉,即《清史稿·畴人一》(卷五〇六)所说:"泰西新法,晚明始入中国,至清而中西荟萃,遂集大成。"但是19世纪中叶以后传来的现代天文、算学则又远远地超出过去的成绩。例如同文馆的算学总教席李善兰曾与伟烈亚力合作,译了许多有关天文、代数、解析几何等最新的专著;他十分兴奋,对朋友说[10]:

> 当今天算名家,非余而谁?近与伟烈君译成数书,现将竣事。此书一出,海内谈天者必将奉为宗师。李尚之(按:李锐,1765—1814)、梅定九(按:梅文鼎,1633—1721)恐将瞠乎后矣。

这几句私下谈话最能反映出李善兰已完全信服了西方现代的天文学和数学,因此才毫不犹豫地断定有清一代最负盛名的梅、李两人在此一领域中"恐将瞠乎后矣"。李善兰在这里所表明的恰恰是19世纪中叶以来中国人接受西方现代科学的典型态度:全面拥抱西方最新

的天文学和数学，但不再重弹“中法”、“西法”互相“印证”的旧调。换句话说，这是在科学领域中进行最彻底的“西化”。而在这一过程中，中国以往的业绩，包括天文、算学在内，都已处于若有若无的边缘地位。当时士大夫几无不视科学及科技为西方所独擅，因此才有“西学”这一专词的出现，从冯桂芬的《采西学议》到张之洞的“西学为用”都是如此。他们并不认为中国也有一套可以与“西学”分庭抗礼的“科学”遗产。相反地，只有对科学完全无知而又敌视的保守派才会制造出“西学源出中国说”的奇谈怪论。

为了从历史角度加强本书作者对于“李约瑟问题”的质疑，上面我特别借着同文馆设立天文算学馆的例案，来观察西方现代科学传入中国的方式。与十七八世纪的情形不同，中国原有的科技成就在西方最新的发现和发明面前已“瞠乎后矣”，因此并未发生多少接引的作用。李约瑟所想象的“百川朝宗于海”的状况根本未曾出现。19世纪晚期以来科学在中国的发展史事实上便是西方科学不断移植到中国的过程，从局部一直扩展到全方位。今天中国的科学教育已完全与西方接轨了，在第一流的中国大学中，直接采用西方原作或者译本作为教科书，是很普遍的。在这个明显事实的面前，“李约瑟问题”已失去了存在的根据。

以上是我对于本书学术价值和意义的一些初步体认。限于精力和时间，我只能就一两大关键处稍申所见，以响应作者的孤怀宏识。下面我要把我所认识的作者，他的为人与为学，介绍给读者，稍尽一点知人论世的责任。我的介绍虽然是从老朋友的立场出发，但仍将本于史学直笔之旨，决不作虚词溢美。

我最初认识方正，是由陈伯庄先生(1893—1960)介绍的。伯庄

先生是和赵元任、胡适同届(1910)的庚款留美学生。他早年读化学工程,中年以后则转而研究经济学、社会理论、哲学等,因此他曾自比为斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903),并颇以此自豪。晚年在香港,他广泛阅读西方人文、社会科学的最新名著,并常常邀约青年人和他一起交流读书经验。我便是在这种情况下成了他的一个忘年之交。1959年底他拟定了一个西方名著翻译计划,到美国来寻求有关作者的合作,哈佛大学是他最重要的一个访问站。他一见面就说:他要介绍一位非常杰出的小朋友给我,这位小朋友便是方正,当时他正在哈佛读本科,大概还不到二十岁。

订交之始,方正在我心中留下的最深刻、最难忘的印象是他一身结合了相反相成的两种气质:一方面他朝气蓬勃,对于人生和学问都抱着高远的向往;另一方面无论在思想或情感上他都已达到了非常成熟的境地,远远超过了他的实际年龄。尽管我们之间相差九岁,但却一见如故,自然而然地成为无话不谈的朋友。伯庄先生为甚么那样热心地介绍我们相识,我也完全明白了。

方正早已选定了物理学作专业。但与绝大多数理科少年不同,他对人文学科一直保持着深厚的兴趣。我记得他当时选修了康德知识论的课程,曾多次和我谈到他的理解与心得。此外他知道我比较欣赏柯林武德的历史哲学,也时时上下其议论。也许是由于家学的关系,他在中国文史方面也具有一定的基础。如果我的记忆不错,明末遗老顾亭林、黄梨洲也曾成为我们的话题之一。总之,方正年甫弱冠而竟能在科学与人文之间取得如此高度的均衡,他的心灵成熟之早,可想而知。但最能表现他的成熟的,则是他学成回香港就业的决定。他很早便和我谈及毕业后的去留问题。他说,他修完博士学位

以后，不拟在美国就业，宁愿回到香港去从事教学与研究。五十年前物理学在美国正盛极一时，工作机会俯拾即是，因此外国学生毕业后留下来的不可胜数，方正却偏偏要赋归去。我问他为甚么做出与时风众势适相逆反的决定，他说，他曾经细细考虑过，深感他留在美国不过是赶热闹，但回到香港则可以发挥更大的作用，使最先进的科学有机会在亚洲发芽茁长。他说这话时大概刚刚进研究院，其立身处世之节概与形势判断之明确，于此可见一斑。

我再度与方正聚首已是十几年后的事了。1973—1975 年我从哈佛告假两年，回到母校新亚书院工作，方正那时已在中文大学物理系任教。这次共事的机缘才使我对他获得更全面的认识。1974—1975 学年，大学在香港政府的压力之下成立了一个“大学改制工作小组”，组员十余人，他是其中最年轻的一位。小组每周至少聚会一次，整整持续了一年之久。方正在这一长期讨论中充分展露了多方面的才能和知识。在质询行政各部门首长的过程中，他提出的问题最为锋锐，并且往往一针见血。这说明对于中文大学的现行结构及其运作，他平时早有深刻的观察，因此才胸有成竹。在改制建议方面，他在口头陈词之外还写过几篇内容丰富的备忘录，显示了关于现代大学理念的睿见。前面说过，少年时期他在科学与人文之间的均衡发展早已使我惊异，现在他刚入中年，却又表现出另一种均衡：即一方面能从事高深的学术研究，另一方面又能承担起学术领导的工作。这也是两种相反相成的气质，相当于西方所谓 vita contemplativa 和 vita activa，集结于一身更是难上加难。

我自信以上的认识虽不中亦不甚远，而且方正以后的事业发展也印证了我的观察。1977 年香港中文大学改制以后，他成为行政部

门重要的领导人之一;他选择了中国文化研究所作为他在中大的最后一片耕耘之地,更充分体现了科学与人文的交流以及研究与领导的合一。

《继承与叛逆》是一部体大思精的著作,我们对于它的作者多认识一分,也许便能对此书的价值与涵义获得更深一层的理解。是为序。

2008年12月31日于普林斯顿

(《中国文化史通释》,香港,牛津大学出版社,2010)

注释

[1]Simon Winchester, *The Man Who Loved China*(New York: Harper Collins, 2008), p.260.

[2]*China Review International*, Vol.12, No.2(Fall 2005), p.300.

[3]R.G.Collingwood, *The Idea of Nature*(Oxford, 1945), pp.53—54.

[4]陈寅恪《寒柳堂集》(北京:三联书店,2001),页188。

[5]《王韬日记》(北京:中华书局,1987),页69。

[6]《王韬日记》,页70、75。

[7]《中国科学技术史》第二卷。

[8]分别见庄子《齐论物》与《养生主》。

[9]以上论天文算学馆的创建及其纠纷,详见刘广京《变法的挫折——同治六年同文馆争议》,收在他的《经世思想与新兴企业》(台北:联经出版公司,1990),页403—418。

[10]《王韬日记》,页109。

从"游于艺"到"心道合一"

——《张充和诗书画选》序

《张充和诗书画选》即将问世，我承命写序，既兴奋，又惶悚。兴奋，因为这无疑是中国现代艺术史上一件大事；惶悚，因为我实在不配写序。我说"不配"，并不是顺手拈来的一句客套话，我的理由是很充足的。中国传统的"精英文化"(elite culture)是在"士"的手上创造和发展出来的，在艺术方面，它集中地体现在诗、书、画三种形式之中。这是艺坛的共识，至少唐代已然，所以"郑虔三绝 "的佳话流传至今。我对这三种艺术的爱重虽不在人后，却对其中任何一门都没有下过切实的功夫。我偶然写诗，但属于胡钉铰派；偶然弄墨，则只能称之为涂鸦。从专业观点说，我绝对没有为本书写序的资格，自不在话下。然则我为甚么竟知其不可而为之呢？是亦有说。

宇文逌《庾信集序》云：

> 余与子山风期款密，情均缟纻，契比金兰，欲余制序，聊命翰札，幸无愧色。

宇文逌虽贵为亲王，且有文章行世，但以文学造诣言，自远不足以望庾子山之项背。然以两人交谊深厚之故，卒制序而无愧色。有此例

在前,我才敢大胆地接受了写序的任务。

我初晤充和在上世纪60年代初,但仰慕大名则远在其前,因为我们之间的师友渊源是很深的。她考入北京大学在30年代中期,所从游者都是一时名师,其中钱宾四(穆)先生在十几年后便恰巧是我的业师。所以严格地说,充和是我的同门先辈。1960年宾四师访美,曾与充和重聚于史丹福大学,后来回忆说:

> 北大旧生张充和,擅长昆曲,其夫傅汉思,为一德国汉学家,时在史丹福大学任教。傅汉思曾亲驾车来旧金山邀余夫妇赴史丹福参观,在其家住一宿。[1]

宾四师写回忆录,惜墨如金,留此特笔,则对此聚之珍重可知。

充和与先岳陈翁雪屏也是北大旧识,复以同好书法之故,先后在北平和昆明颇有过从。有一次她给我看一本纪念册,宾四师和雪翁的题字赫然同在。夸张一点说,我与充和可谓未见便已如故了。

机缘巧合,从1977到1987年,我在耶鲁整整任教十年,和汉思、充和成了同事。在这十年中,不但我们两家之间的情谊越来越深厚,而且我对充和的艺术修养和艺术精神也获得了亲切的体认。

充和多年以来在耶鲁的艺术学院传授书法,很得师生的敬爱。大约在80年代初,她忽动倦勤之念,闲谈之中屡次谈到退休的话。我当时写了一首诗劝阻:

> 充老如何说退休,无穷岁月足优游。
> 霜崖不见秋明远,艺苑争看第一流。

诗虽打油,意则甚诚。我用"充老",取双关意,是说她尚未真老,不必

退休。"霜崖"、"秋明"则分指昆曲宗师吴梅和书法大家沈尹默。在一首短诗中，昆曲和书法不过示例而已，其实充和之于古典艺术，正如皮簧家所说，"文武昆乱不挡"。沈尹默先生题《仕女图》，说充和"能者固无所不能"，这句评语一点也不夸张。

关于充和所体现的艺术精神及其思想与文化的脉络，下面将有进一步的分析。现在我要追忆一下我们在80年代的两次艺术合作，因为这是我在耶鲁十年中最不能忘怀的经验之一。1981年我写了两首七律祝雪翁八十初度。但我的书法不能登大雅之堂，所以乞援于充和。她慨然允诺，于是便有了这第一次的"诗书合作"。一两年之后，充和有台北之行，亲访雪翁叙旧。雪翁因为年高而眼力又弱，一时竟未认出访者是谁。充和笑指书房壁上的祝寿诗说："这便是我写的。"两人相对大笑，极为欢畅。我认为这是一个很美的雅事。

四年以后（1985年），钱宾四师九十大庆，我又写了四首七律祝贺，这次更是理所当然地邀她参与，因而有再度的"诗书合作"。不用说，这两次合作，充和的贡献远超过我，简直不成比例。特别是第二次，她运用工楷将两百多字整齐地书写在一幅巨大的寿屏上面，分别地看，字字精神饱满；整体以观，则全幅气韵生动。从一张空纸上设计、划线、划格到写毕最后一个字，她所投入的精力和辛劳是难以想象的。这幅寿屏确是书法艺术上的杰作，一直悬挂在素书楼的大客厅中，直到宾四师迁出为止。宾四师曾不止一次告诉我：他一向欣赏充和的书法，现在虽然目盲不能睹原迹，但先后有数不清的访客在观赏之后，欢喜赞叹，不能自已。

充和何以竟能在中国古典艺术世界中达到沈尹默先生所说的"无所不能"的造境？这必须从她早年所受的特殊教育谈起。她自童年时期起便走进了古典的精神世界，其中有经、史、诗、文，有书、画，也有戏曲和音乐。换句话说，她基本上是传统私塾出身，在考进北大

以前，几乎没有接触过现代化的教育。[2] 进入 20 世纪以后，只有极少数世家——所谓“书香门第”——才能给子女提供这种古典式的训练。

在儒家主导下的古典教育一向以人为中心。为了使人的品质不断改进，精神境界逐步提升，古典教育同时拥抱似相反而实相成的两大原则，即一方面尽量扩大知识的范围，另一方面则力求打通知识世界的千门万户，取得一种“统之有宗，会之有元”的整体理解。唯有如此，人与学、知与行合一的理想才有真正实现的可能。以儒家而言，自孔子以下大致都主张博与约、通与专，或一贯与多闻之间必须保持一种动态的平衡。道家也大同小异。《庄子·天下》篇斥百家之学为“多得一察焉以自好”，“不该不偏，一曲之士”，这是对刻意求“专”的严厉批评。《齐物论》篇论“道”，一则曰“道通为一”，再则曰“惟达者知通为一”，这更是将“通”的重要性推崇到了极致。综合儒、道两家的看法，其基本观点也许应该概括为“以通驭专”。

由于充和早年是在这一古典教育的熏陶之下成长起来的，她在不知不觉中便体现了“以通驭专”的精神。她在古典艺术的领域内“无所不能”、无施不可，是因为她不肯局促于偏隅，仅以专攻一艺自限。这当然符合孔子“博学于文”之教。但充和的能事虽多，所精诸艺却非各不相关，而毋宁构成了一个有机整体的不同部分。以本书而言，诗、书、画“三绝”显然已融合为一，并且在同一风格的笼罩之下，展现出艺术创作的鲜明个性。这便是庄子所谓“道通为一”或孔子所谓“吾道一以贯之”。

“以通驭专”不仅贯穿在古典教育之中，而且也表现在中国“精英文化”(elite culture)的不同方面，如学术、思想、艺术等。现代中外学人都承认：在中国学问传统中，文、史、哲是“不分家”的，与西方显有不同。但这并不是说，中国的文、史、哲真的没有分别，而是说，它们

都是互相关联的，不能在彼此绝缘的状态下分途而孤立地追求。这一整体观的背后，存在着一个共同的预设：种种不同的"学术"，无论是"百家"或经、史、子、集，最初都是从一个原始的"道"的整体中分离出来的。因此，在各种专门之学分途发展的进程中，我们必须同时加紧"道通为一"的功夫，以免走上往而不返、分而不合的不归路。从《庄子·天下》篇所忧虑的"道术将为天下裂"到朱熹的"理一分殊"都是这一共同预设的明证。这一"文、史、哲不分家"的学风，源远流长，在后世无数文集中显露得尤其清楚。无论作者的专业为何，文集中都收了不少有关经、史、子、诗、文等作品。即使是著名的各种专家，如天文、历、算以至音韵、训诂之类，也极少例外。他们显然都接受了上述的预设：中国学问的分类虽然也不断繁衍，但这并不影响全部学问之为一有机整体，而各部门类之间则相关相通。

在艺术领域中，各部门之间相关相通也早已形成了客观的传统。王维"诗中有画，画中有诗"是艺术史上公认的美谈。白居易的《琵琶行》则说明音乐可以通过诗而表达得十分动听。至于张彦远所谓"书画用笔同法"，那更是绝对无可否认的事实了。

讨论至此，我们已清楚地认识到，这部《张充和诗书画选》是中国艺术传统的结晶，既能推陈出新，又复能保存这一传统的精粹而无所走失。这当然是得力于充和早年所受到的古典训练。在这一意义上，本书不但直接体现了中国艺术的独特精神，而且也间接反映出中国古典文化的主要特色。

历史学和文化人类学今天似乎已取得一个共识，即认为艺术能将一个民族的文化精神集中而又扼要地表现出来。在这一关节上，我要特别介绍一下充和在七十多年前关于艺术与民族性的观察。1936 年她借着评论张大千画展的机会，首先回顾了前一年三位书画名家的作品。她（笔名"真如"）说：

> 经子渊先生的艺术不仅表现了“力”，而且充分地表现了“德”；张善孖先生的作品始终能调和现实和理想；郑曼青先生的作品，充分表现艺术的端庄与严肃。从他们的艺术上，使我人不得不承认东西艺术天然有种绝对不能调和的个性。[3]

这几句话中有两点特别值得注意：第一，充和钩玄提要，只用一两个字便抓住了每一位艺术家作品的特色，她的艺术修养和鉴赏功力这时显然都已达到了很高的境界；第二，在概括了三家艺术特色之后，她更进一步主张，中国艺术自成系统、自具个性，它和西方艺术之间存在着不可调和的文化差异。所以她接着又说：

> 自我看过张大千先生的个展以后，这种主张，简直成了我个人的信念了。

我必须指出，这一“信念”今天看来似乎无可争议，但在1936年的中国却是非常不合时宜的，特别是在受过“五四”思潮洗礼的知识界。当时有一种相当流行的看法：中国还没有进入现代，比西方整整落后了一个历史阶段，无论在政治、社会、经济、文化或是艺术方面都是如此。充和之所以能掉臂独行，发展出如此坚定的“信念”，是因为她全副艺术生命自始即浸润在中国古典传统之中。入道深故能信道笃，这在1930年代是不可多得的。

充和与古典艺术精神已融化为一，无论在创作或评论中随时都会流露出来。试看下面一段文字：

> 笔下流动着无限的诗思和极高的品格……大千先生的艺术

是法古而不泥于古，现实而不崇现实，有古人尤其有自己。

充和此评完全立足于中国艺术的独特系统之内，所运用的观点也都自传统中来。如“诗思”即是说“画中有诗”。“品格”也是传统谈艺者所特别强调的。艺术创作的“品格”和艺术家本人的“品格”密切相关，这是我们在中国文学史和艺术史上常常碰见的一个论题；至于如何相关，则历来说法不同，这里不必深究。无论如何，这是从以“人”为中心的基本立场上发展出来的。充和似乎对张大千的作品有更高的评价，因此评语也暗示他所体现的中国艺术精神比前面提到的三位名家更为深透。

从这篇评论来看，充和早在七十三年前便已于古典艺术探骊得珠了。她品评张大千的几句话，用在她自己后来的作品中也未尝不大端吻合，尤其是最后一语——“有古人尤其有自己”。我曾强夺她所摹苏东坡《寒食帖》，悬于壁上，朝夕观赏。这幅字妙得东坡之神而充和本人的风格则一望即知。

上面我试从不同角度说明充和与中国古典艺术精神早已融化为一体。就这一方面而言，她在今天无疑是岿然独存的鲁殿灵光。正因如此，我感觉有必要稍稍扩大一下范围，对充和所代表的艺术精神提出进一步的观察。这里只准备谈两点：第一，西方往往强调“为艺术而艺术”是一种最高的（但并非唯一的）境界，中国是不是也有类似的观点？第二，在中国文化传统中，对于艺术创造的精神源头这个基本问题是怎样看待和处理的？我相信，探究上述两个问题有助于我们对充和的艺术造诣的认识。

程明道有一句名言：“某写字时甚敬，非是要字好，只此是学。”这是理学家的态度，将艺术训练纳入了道德修养的途辙。艺术家则不然，无论是写字、赋诗或作画，其“敬”固与理学家无异，但同时也要求

“字好”、“诗好”、“画好”。所谓“敬”，是指精神贯注的最高状态；在这一状态中，艺术家胸中不但没有一丝一毫尘世的杂念，如金钱、名誉、地位之类，甚至也泯除了一切分别相，包括“艺术”本身在内。初看之下，这一精神状态似乎即是“为艺术而艺术”的一种表现。其实不然，它来自中国“游于艺”的传统。这两个传统都要求艺术和人（艺术家）最后融为一体，然而其间有一个十分微妙而又基本的分歧。“为艺术而艺术”是以艺术为主体，人则融入艺术之中；“游于艺”的主体是人，艺术要靠人才能光大起来。我们可以肯定地说，“游于艺”的传统中也贯穿着“人能弘道”的精神。

孔子“游于艺”究竟应该怎样理解？钱宾四师《论语新解》说：

> 孔子时，礼、乐、射、御、书、数谓之六艺。人之习于艺，如鱼在水，忘其为水，斯有游泳自如之乐。[4]

这大致合于孔子的本意。但这句话辗转流传到后世，“艺”字已逐渐脱离“六艺”的古义了。例如张栻曾提出“艺者所以养吾德性”之解，朱熹驳之曰：

> 此解之云亦原于不屑卑近之意，故耻于游艺而为此说以自广耳。……艺是合有之物，非必为其可以养德性而后游之也。[5]

朱熹一则曰“不屑卑近”，再则曰“耻于游艺”，这决不可能是指古代那么崇高的“六艺”而言。可知张、朱两人心中的“艺”大约即是后世所说的“艺术”，包括绘画、书法之类。末句“艺是合有之物”云云，尤当注意。这是正式肯定艺术有其内在价值，并非为“养德性”而存在。换言之，道德与艺术都已成相对独立的领域。

"游于艺"从古义演变为今义是一个漫长的过程；在此过程中，道家思想，特别是庄子对中国艺术传统的形成发生了相当大的影响。这里我只想提出一个观察，即后世对于"游于艺"中"游"字的解读大致都是通过《庄子》而来，因为这是"游"字用得很多的一部子书。在此书中，"游"字往往指人的精神或心灵的一种特殊活动，并假定人的精神或心灵能够修炼到自由而超越的境界。《逍遥游》篇便提供了最生动说明，所以支遁说："逍遥者，明至人之心也。"篇中"神人游乎四海之外"句，成玄英注曰："神超六合之表。"可知《庄子》开宗明义，即揭出人心的自由和超越。此外如《人间世》篇之"乘物以游心"和《骈拇》篇之"游心于坚白异同之间"，则"游心"已合为一词，"游"之特指心体的活动，更无可疑。通过《庄子》以解《论语》的"游于艺"，我们于中国艺术的根本精神便"得其环中 "了。

从"游于艺"追溯到"心"，我们恰好可以转入上面提出的第二个问题，即艺术创造的源头究在何处？首先我要指出，"心"在中国精神史上占据了极为特殊的地位，我们可以很肯定地说，中国的精神传统是以"心"为中心观念而逐步形成的。极其所至，则"心"被看作是一切超越性价值（即古人所谓"道"）的发源地；艺术自然也不可能是例外。关于这一层，后面再申说，现在应当交代一下，"心"为什么竟成为价值之源？

问题必须从春秋战国时代诸子百家的出现说起。这是精神世界空前大转变的时代，奠定了以下两千多年中国精神传统的基本形态，"心"为一切价值之源便是这一大转变的后果之一。所谓转变，指古代宗教信仰转变为后世哲学思维。在殷、周信仰中，"帝"或"天"高高在上，主宰人间的吉凶祸福，即所谓"天道"。欲知天道必须通过占卜，其事由王或天子主持，但却必须通过巫为中介，现代考古发现的大量卜辞便是最可信的物证。

但这一套信仰到了春秋时期已开始崩溃了,即所谓"礼坏乐崩"。礼乐中原有很高的巫的成分,这时已受到诸子的怀疑和攻击。《庄子·应帝王》中列子之师——壶子和神巫季咸互争的故事,便最具象征意义。两人四次斗法,而神巫终于"自失而走",这就表示哲学思维已取代了巫术在精神世界的地位。然而另一方面,诸子之所以能取得胜利则是因为他们不但趁着古代"天道"思想动摇之际摧毁了"巫"的信仰,而且将"巫"传统中某些具号召力的成分承继了下来并加以转化,然后纳入新的思维系统之内。

现在让我指出这一"化腐朽为神奇"的几个要点。第一,巫的最重要功能是沟通现实的人间世界和超越的鬼神世界。诸子仍然承认有两个世界,而且也完全肯定两个世界之间必须保持接触。但是他们的哲学思维却对超越世界进行了根本的改造;它不再是人格化的鬼神世界,而是一个生生不息和无所不在的精神实体。《老子》所谓"吾不知其名,字之曰'道'",便是指它而言。超越世界既转化为"道",于是两个世界之间的关系及其沟通方式等等便一齐随着改变了。

第二,由于超越世界的性质已变,巫失去了他们长期垄断的中介资格。在诸子的哲学构思中,这个中介功能只能由"心"来承担,因为"心"是人的精神的总枢纽。孟子记载了孔子关于"心"的特写如下:"操则存,舍则亡;出入无时,莫知其乡。"(《告子上》)朱熹认为这几句话阐明了"心之神明不测"。不用说,这一"神明不测"的"心"可以自由自在地"出入"那个超越的"道"的世界,因而将两个世界纳入一种新的关系之中。

第三,作为鬼神世界和人间世界之间的中介,巫自称有通天法力,可使天神下降,附在他们的身上,以指示人间一切祸福休咎。但是为了迎神,巫必须先做一些重要的准备工作,如斋戒、沐浴、更衣之

类。这就是说，巫必须先将自己一身打点得十分洁净整齐，才能为神提供一个暂时居留之所。《楚辞·九歌·云中君》"浴兰汤兮沐芳，华采衣兮若英，灵连蜷兮既留"，便是关于降神的一段描述。当时各派思想家大概已不以严肃的态度看待这一"神话"，但却仍然受其暗示，因而在一个更高的精神层面上，发展出一套关于"心"的修炼功夫。扼要言之，他们以"道"代替了"神"，以"心"代替了"巫"，强调"心"必须净化至一尘不染的状态，然后"道"才留驻其中。试举几个例子：

庄子说：

> 唯道集虚。虚者，心斋也。（《人间世》）

《管子·内业》：

> 修心静意，道乃可得。

荀子说：

> 人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。（《解蔽》）

韩非也说：

> 虚心以为道舍。（《扬权》）

以上四家，流派各异，但论"道"与"心"之间的关系，竟如出一口。总结起来，其中涵摄了两个共同的假定。第一，"道"本来存在于一个超越的精神领域，在这一假定之下，才会发生"心"如何"得道"或"知道"

的问题。第二，将“心”比作房屋，并强调要把它打扫得干干净净（“虚”），让“道”可以住进来。（“道舍”，或《管子·内业》所谓“精舍”。）这是假定人必须通过种种修炼功夫把超越的“道”收进“心”中。

但以上两个假定又建立在一个重大的价值判断之上：人必须与“道”保持经常的接触（《中庸》：“道也者，不可须臾离也。”），才能赋予他的生活以精神价值和内在意义。这是春秋以下随着精神世界大转变而来的新境界。以前在巫文化支配之下，如上面所已指出的，人虽也不断地追求与“天”或“天道”沟通，但他们想从“天”、“帝”、“神”或“天道”所得的指示，主要是关于吉凶祸福之事（钱大昕说）。现代殷、周卜辞的发现大体上已证实了这一点。所以我们现在清楚地看到，诸子的哲学思维是中国精神史的一大突破，化巫之“腐朽”为道之“神奇”。收“道”于“心”，使“心”成为一切价值之源，这一基本原则便是在上述大突破的过程中建立起来的。它贯穿在近代以前的中国精神传统中，并且在中国文化的许多方面，包括艺术在内，都有或多或少的体现。

今天很多人都相信“天人合一”的观念是中国思想甚至中国文化的一个重要的特征。当然，这一观念可以有种种不同的解释。但是在我个人的理解中，上面讨论的“道”与“心”的关系才是“天人合一”的精义所在。“道”属于“天”的一边，董仲舒“道之大原出于天”的名言相当准确地概括了春秋以来“道”和“天”的关系。“天”指超越的领域，“道”则是流行于其间的精神实体，二者实际上是分不开的。“心”属于“人”的一边，这是不成问题的。但其中有一层曲折，必须作进一步的澄清。前引荀子《解蔽》篇，说“心”一定要修炼到“虚壹而静”的状态才可以“知道”。反过来说，则未经修炼的“心”是无法和“道”接触的。因此他根据当时流行的一部《道经》提出“道心”与“人心”的分别，前者是经过修炼之“心”，后者则否。他极力鼓励求“道”

之士去发展心体功夫(即《修身》篇所谓“治气养心”),以期达到“心与道合”的最高境界。“心与道合”则是“道心”常作“主宰”(均见《正名》篇),“天”和“人”至此便完全“合一”了。

以上我对于“心”何以成为价值之源的缘起和演变,作了一个提纲式的追溯。限于篇幅,其中无数复杂的转折,都只好一笔带过。但是这里还应该补充一句:上面的分析虽集中在春秋战国时代,我所拈出的“心与道合”(或“天人合一”)的特色却贯穿在以下两千年的中国精神传统之中。佛教的输入和禅宗的兴起不过加强了这一传统,并未改变它的方向。朱熹说:

> 凡物有心而其中必虚……人心亦然。只这些虚处便包藏许多道理,弥纶天地,该括古今。……心是神明之舍,为一身之主宰。性便是许多道理,得之于天而具于心者。[6]

很明显的,朱熹的基本概念和假定都直承先秦的精神传统而来,不过经过佛教的挑战以后,立说比过去远为繁复而曲折,姑不置论。这里必须特别指出的是朱熹“道理得之于天而具于心”这一句话,把前面所说“心与道合”的观念表达得最为清楚,“道心”何以能成为一切价值之源,至此便不言而喻了。

最后我要从中国一般的精神传统转到艺术世界,以结束这篇序文。艺术是整体精神传统的一个组成部分,整体的特色也必然在其各组成部分中有所呈现。因此下面我将从“心与道合”或“天人合一”的特殊角度对中国艺术精神作一简略的概括。

前面曾引朱熹的话,“艺是合有之物”。既是“合有之物”,则必有其“合有”之“道”或“理”;而此“道”或“理”乃“得于天而具于心”,自亦不在话下。这当然是一个十分重大的题目,不可能在此展开论证。

不得已，我只能避重就轻，仅拈出中国艺术史上“心源”这一观念，来说明我的意思。

中国传统画论中有一句名言：“外师造化，中得心源。”前面四个字差可与西方古典艺论中“模仿真实世界”(mimesis)相拟，但后面四个字却在中国画史上特别受到重视。“心源”一词初因禅宗而流行，但移用于艺术世界，却恰好与“道心”互为表里，揭示了艺术价值创造的真源所在。文与可画竹，胸有成竹，黄庭坚诗“胸中原自有丘壑”，便是“心源”两字的最生动的注脚。当然“造化”与“心源”是艺术的一体两面，不容分割。不先经过“外师造化”的阶段，真实世界中任何事物都不可能在艺术中呈现出来，无论是竹还是丘壑。但艺术中呈现的事物并不是“造化”的简单重现，而是从艺术家“心源”中流出来的新创造，此李贺所以有“笔补造化天无功”之句也。总之，中国艺论与现代一度流行的反映论绝不相容，如果仅“师造化”而不“得心源”，艺术作品中所显现出来的事物即使与“造化”中的原型惟妙惟肖，在中国艺术家眼中也无多价值可言。此又苏轼所谓“论画以形似，见与儿童邻”也。

绘画固然离不开“心源”，作诗也是一样。元稹论杜甫诗云：

> 杜甫天才颇绝伦，每寻诗卷似情亲。
> 怜渠直道当时语，不着心源傍古人。

元诗当与他的《乐府古题序》合读，其义始明。微之最推崇老杜能上承《诗经》“兴讽当时之事”的风格，“凡所歌行，率皆即事命篇，无复倚旁”。这“无复倚旁”四字即是“不着心源傍古人”之所指。但是我们特别注意的则是“心源”两字。推微之的用意，盖谓老杜所写歌行都是从“心源”中流出，故一扫倚傍古人陈言旧体之习，而运用当时活的

语言，以“兴讽当时之事”。因此“怜渠”以下两句当一口气读下，不得分断；“怜”者，爱羡之意，非怜悯也。细味此诗，便知诗的创作也必须“中得心源”，与画并无不同。

前面曾说，“心源”与“道心”互为表里，艺术创造发端于此。这不是我个人的臆说，现在我要请中国史上最杰出的文学理论家为此说作证。《文心雕龙·原道》篇曰：

> 玄圣创典，素王述训，莫不原道心、裁文章、研神理而设教。

又《赞曰》：

> 道心惟微，神理设教。

可见远在一千五百年前刘勰已毫不迟疑地断定：中国精神史上一切“创”与“述”都源于“道心”。他采用“文心”为书名，也许是因为此词可以理解为“道心”在“文”的领域中展现。明乎此，则中国艺术千门万户，包括诗、书、画在内，而无不贯穿着“天人合一”的特色，便丝毫不足惊诧了。

曲终奏雅，让我回到《张充和诗书画选》。

上面从“游于艺”到“心与道合”的讨论似有野马脱缰之嫌，但其实是题中必有之义。我在承诺写序之时，便早已决定不走省力的路，而就知解所及，将充和所体现的中国艺术精神尽量抉发出来。我希望我的一些初步观察或可使本书的读者在欣赏充和的绝艺之余，窥见其深厚的文化泉源于依稀仿佛之间。充和在长期“游于艺”的过程中，早已将心体磨炼得晶莹澄澈。1944 年她在重庆写《仕女图》，正值空袭警报大作之时。[7] 也在此时前后，她游峨眉山，佛光和尚一见

便说她“有佛根，应皈依”。（见充和《小园即事之四》自注语）充和是否“有佛根”，我这个“外道”无从置辞。但是我不妨大胆推测，充和的心体功夫大约已到了“睟然见于面，盎于背，施于四体”的境界，自然逃不过大和尚的法眼。

充和的“心源”如无尽藏，这部选集不过是“流落人间者，泰山一毫芒”而已。我读她的自书诗词，如《结褵二十年赠汉思》、《小园即事》等，只觉一字一句都从她的“心源”中流出。如果将“怜渠直道当时语，不着心源傍古人”两句诗借赠给充和，我以为是再恰当不过的。

2009年10月27日序于普林斯顿

（《中国文化史通释》，香港，牛津大学出版社，2010）

注释

[1]《钱宾四先生全集》本《师友杂忆》，页355。

[2]详见 Annping Chin, *Four Sisters of Hofei*(New York: Scribner, 2002)。

[3]《张大千画展一瞥》，《中央日报·副刊》，1936年4月22日。

[4]《全集》本，页237。

[5]《朱子文集》卷三十一《与张敬夫论癸巳论语说》。

[6]《朱子语类》，卷九十八。

[7]孙康宜《美国学生眼中的张充和》，《万象》八卷六期，2006年9月，页140。

重版汪精卫《双照楼诗词稿》序

多年以来颜纯钩先生都抱着一个愿望，想推出一部注释本的汪精卫诗词集，让一般读者也能充分欣赏他的古典创作。在我们信札往复中，颜先生曾一再表示，政治和艺术必须分别看待，我们不应因为不赞成汪精卫的政治，便将他的艺术也一笔抹杀了。这一观点我是完全同意的。

现在颜先生的夙愿即将实现，但他雅意拳拳坚约我为注释本《双照楼诗词稿》写序，参与他的创举。感于他的热忱，我一诺无辞，然而也不免有几分踌躇，不知道应该从何处落笔。

我既不懂中国传统的文学批评，也没有系统地研究过诗词流变的历史，因此对于汪精卫诗词本身的分析和评价，我只能敬而远之。一再考虑之后，我觉得也许可以从两个互相关联的角度来写这篇序文：第一，我是一个旧诗词的爱好者，并且很早便已为汪的作品所吸引；第二，我又是一个史学工作者，对于汪精卫在日本侵略者的羽翼之下建立政权这一举动一向有极大的探索兴趣，希望找到一个合情合理的历史解释。因此几十年来，凡是有关汪晚年活动的记述，特别是新出现的史料，我大致都曾过目。下面便让我从这两条线索谈一谈我对于汪精卫其人及其诗词的认识。

如果记忆不误，我想我最早接触到汪精卫的诗是在抗战时期的乡间。大约在我十二三岁的时候，有人把他早年《被逮口占》四首五绝写给我读。像许多读者一样，我当下便记住了其中第三首："慷慨歌燕市，从容作楚囚。引刀成一快，不负少年头。"当时我很崇拜"革命烈士"，因此作者在我的心中留下了很深的印象。但是今天回想起来，有一件事不可理解，即写汪诗给我的人（已不记得是谁），似乎并没有告诉我，汪已投靠了日本。无论如何，在穷乡僻壤的安徽潜山乡间，汪政权的存在根本无人注意。我是在 1946 年重回大城市以后才弄清楚所谓"汉奸"问题的。

第二次发现汪精卫的作品是在 1950 年的香港。我偶然在报刊上读到汪的《忆旧游·落叶》词和吴稚晖反唇相讥的和什。汪词如下：

> 叹护林心事，付与东流。一往凄清，无限留连意。奈惊飙不管，催化青萍，已分去潮俱渺，回汐又重经。有出水根寒，拿空枝老，同诉飘零。　天心正摇落，算菊芳兰秀，不是春荣。慽慽萧萧里，要沧桑换了，秋始无声。伴得落红归去，流水有余馨。只极目烟芜，寒蛩夜月愁秣陵。（按：末句收入《扫叶集》改作"尽岁暮天寒，冰霜追逐千万程"，见本书注释。）

这首词是"艳电"发表以后汪在河内写的，将当时中国的处境和他谋和的心境十分委婉地表达了出来，而复创造了一种极其"凄清"而又无奈的气氛。我读后不但立即体会到"他人有心，予忖度之"的实感，而且对作者的同情心也油然而生。我当然记得元好问《论诗绝句》中说过的话："心画心声总失真，文章宁复见为人。"但是汪精卫早年《被逮口占》和这首《落叶》词本身所发出的感人力量使我不能相信这是

“巨奸为忧国语，热中人作冰雪文”（钱钟书语，见《谈艺录》补订本，中华书局，1986年，页163）。

与汪词相对照，吴稚晖“步韵”之什虽大义昭然，政治上绝对正确，但却完全不能激动我。（按：吴词也引在本书注释中，读者可以比观。）姑且将“言为心声”的问题撇开不谈，仅就艺术造境而言，汪远高于吴，到眼即辨。我当时曾本此认识写了一篇文章，发表在新亚书院同学们创办的墙报上。但这是六十二年以前的事，我的原稿早已不知去向了。

后来读到了汪氏晚年的其他诗词，我更相信我最初对《落叶》词的理解虽不中亦不甚远。试读《舟夜・二十八年六月》七律（见《扫叶集》）：

卧听钟声报夜深，海天残梦渺难寻。
柁楼欹仄风仍恶，灯塔微茫月半阴。
良友渐随千劫尽，神州重见百年沉。
凄然不作零丁叹，检点平生未尽心。

这是他在1939年6月从日本回天津的船上写的。他这次偕周佛海等人去日本，已取得日方支持，回国后将推行所谓“和平运动”，其实即是建立政权。但从这首诗看，他不但没有半点兴奋的情绪，而且“神州重见百年沉”之句明明透露出亡国之音。这和周佛海及其他同路人的反应完全不同。（见后）

总之，以我个人的眼光来看，汪的古典诗词在他那一代人中无疑已达到了第一流的水平。近人称许黄公度写的诗能“我手写我口”，我以为汪的诗词则是“我手写我心”，其委婉曲折处颇能引起读者的共鸣。关于汪诗的评价，让我举陈寅恪和钱钟书两人议论，以见一

斑。陈氏《阜昌·甲申冬作时卧病成都存仁医院》七律起句说："阜昌天子颇能诗，集选中州未肯遗。"这是以刘豫比汪精卫，但重点放在诗上，称许汪氏可跻于一代诗人之林。元好问选《中州集》收了刘豫的七绝七首（卷九），都楚楚有风致。钱钟书 1942 年有《题某氏集》七律一首，专为评汪诗而作，值得全引于下：

> 扫叶吞花足胜情，巨公难得此才清。
> 微嫌东野殊寒相，似觉南风有死声。
> 孟德月明忧不绝，元衡日出事还生。
> 莫将愁苦求诗好，高位从来讖易成。

1943 年春季正值汪氏六十岁，陈群（人鹤）为他刊印了《双照楼诗词稿》，负责编校的是龙榆生（沐勋），世称"泽存书库"本（见龙沐勋 1947 年跋陈璧君手抄本《双照楼诗词》，收在本书"附录三"），钱与龙时相过从（见钱氏 1942 年《得龙忍寒金陵书》），所读汪集必龙氏赠本无疑。关于全诗的旨趣已有人讨论过了，限于篇幅，不能详及。（参看刘衍文《〈石语〉题外絮语·双照楼主》，《万象》第六卷第一期，2004 年 1 月，页 10—15）下面我只想提出两点看法。第一，"巨公难得此才清"其实和上引陈寅恪诗句所表达的是同样的意思，即高度称赏汪的诗才；不过因为钱当时是在沦陷的上海，只能用中立性的"巨公"而已。第二，钱诗颔颈两联特别点出汪诗的特色，如"寒相"、"死声"、"忧不绝"云云，而归结于"莫将愁苦求诗好"。"愁苦"自是汪晚年诗词的一个显著特色，但是简单地把"愁苦"看作仅仅是为了"求诗好"而特别制造出来的，则对汪精卫有欠公允。从我所接触到的一切内证、外证、旁证等来看，我始终认为汪诗的"愁苦"主要是他内心"愁苦"的折射。为了证成这一论点，我们必须从诗转向内心活动，对他

为什么不惜自毁生平与日本谋和,求得一个比较合乎情理的了解。

首先必须指出,汪之一意求和是建立在一个绝对性预设之上,即当时中国科技远落在日本之后,全面战争一定导致亡国的结局。因此他认为越早谋得和平越好,若到完全溃败的境地,那便只有听征服者的宰割了。但这一预设并非汪精卫一人所独有,而代表了当时相当普遍的认识。让我撇开复杂的政治界,从学术界中选一位比较客观而冷静的史学家——陈寅恪——作为代表,以说明问题。吴宓在1937年7月14日的日记中说:

> 晚饭后,七—八与陈寅恪散步。寅恪谓中国之人,下愚而上诈。此次事变,结果必为屈服。华北与中央皆无志抵抗。且抵抗必亡国,屈服乃上策。保全华南,悉心备战;将来或可逐渐恢复,至少中国尚可偏安苟存。一战则全局覆没,而中国永亡矣云云。(《吴宓日记》,北京:三联,1998年,第六册,页168)

同年7月21日又记:

> 惟寅恪仍持前论,一力主和。谓战则亡国,和可偏安,徐图恢复。(同上,页174)

这是吴、陈两人在"七七"事变发生后的私下议论,陈氏两次都坚持同一观点,可见他对此深信不疑。他之所以断定"战则亡国"显然是因为中国当时还没有足以抵抗日本的武力。正如1944年年底胡适在美国一次讲演中所说的:

> 中国在这次战争中的问题很简单:一个在科学和技术上都

> 没有准备好的国家却必须和一个第一流军事和工业强国进行一场现代式的战争。(见《胡适日记全集》第八册,台北:联经,2004年,页203)

这也是为什么胡适在很长一段时期内力主与日本正式进行和谈,直到1937年上海"八·一三"战事爆发之后才开始修改他的观点。(见《日记》第七册,页473,1937年9月8日条)

陈寅恪的话是许多人心中所同有,但很少人敢公开说出来,因为当时民族激愤高昂,一听见有人主"和"便群起而攻,目之为"汉奸"了。事实上,和或战不过是一个民族在危机关头如何救亡图存的两种不同手段,都可以出于"爱国"的动机。陈寅恪后来在沦陷的香港所表现的民族气节充分说明了他主和正是为了使中国免于"全局覆没",然后再"徐图恢复"。同样的,汪精卫在抗战初期的主和也应作如是观。

关于汪精卫因求和而引发的内心痛苦,最近《陈克文日记》刊布,是前所未见的第一手史料,下面将择引几则,以见一斑。陈克文(1898—1986)曾参与所谓"改组派",属于汪系,至1938年底"艳电"发表后始与汪氏正式分手。"七七"事变时他在行政院参事任上,与汪氏过从甚密,且极得其信任。《日记》1937年11月7日条载:

> 九时驱车往谒汪先生。……先生状甚忧郁严肃,知为时局吃紧所扰。(见陈方正编校《陈克文日记辑录》六,刊于《万象》第十二卷第八期,2010年8月,页47)

所谓"时局吃紧"指"八·一三"上海之战已溃败,南京也将弃守而言。汪此时通过周佛海、高宗武等与日本有所接触,已露出别树一帜以求

和的意向。《日记》同月18日条云：

> 上午八时，到陵园见汪先生，先生及夫人、女公子等均在坐。大家面上，都罩上一重忧虑之色。见面后，先生指示地图，说明政府迁往重庆，及军事机关迁往长沙、衡阳之意。问以外交形势，先生摇头叹息，谓友邦虽有好意，但我方大门关得紧紧的，无从说起。又说，现时只望大家一心一意，支持长久，这些且勿向外宣露。停一会又说，从前城池失守，应以身殉，始合道德的最高观念；今道德观念不同，故仍愿留此有用之身，为国尽力。言下态度至沉着坚决。见面约一小时，先生说话极少，俯头踱步，往来不已，先生精神之痛苦大矣。（《日记辑录》七，《万象》第十二卷第十期，2010年10月，页47）

这是政府撤离南京前两三天的情况，汪的"忧虑"更深，内心"痛苦"也更大了。日记所说"友邦好意"则指德国驻华大使托德曼居间斡旋和平事，汪即直接参与者之一。（见《万象》第十二卷第八期，页45—46，10月31日条）但由于蒋介石不肯松口，所以他抱怨"我方大门关得紧紧的"。最后他以"沉着坚决"的态度强调继续"为国尽力"，其实即是决心求和的一种暗示。因此一个月后在汉口（12月19日）《陈克文日记》中有以下一段纪事：

> 晚饭后到商业银行附近汪先生寓所，以委员长纪念周中之演说词大要相告。（按：蒋在演说中强调"抗战到底，决无妥协之可能"云云）先生言，此蒋先生鼓励群众之言也。先生旋以午后与委员长讨论时局之纲要见示，并云，余非敢动摇蒋先生之决心，弟（即"但"）有决心而无办法，徒供牺牲耳。纲要若干则，最

重要者认为,敌人军事胜利后将控制我之经济与财政,以中国人之钱养中国之兵以杀中国之民。对今后的危机,可谓指陈痛切,惟积极之办法若何,亦尚付之缺如。临别先生诚云,余与蒋先生所讨论者,慎勿告人,余谨应曰唯。(《日记辑录》八,《万象》第十二卷第十一期,2010年11月,页84)

汪氏的"纲要"主要是为他的和平主张提供一种立论的根据,其弦外之音是说:中国如改"战"为"和",虽暂时受到委屈,却可以阻止日本取得全面"军事胜利",如此则随之而来的一连串的可怕后果便可以避免了。很显然的,汪是想以战败的严重后果来打动蒋介石,逼他改变政策,然而并未奏效。

这里我还要指出一项重要事实,即汪精卫的主和最早是以秘密方式向蒋和国民党领导阶层提出的,并非以他个人为和谈主体。1939年1月4日汪覆孔祥熙(时为行政院长)信中说:

弟此行目的,具详艳电,及致中常、国防同人函中,无待赘陈。弟此意乃人人意中所有,而人人口中所不敢出者。弟觉得缄口不言,对党对国,良心上,责任上,皆不能安,故决然言之。前此秘密提议,已不知若干次,今之改为公开提议,欲以公诸同志及国人,而唤起其注意也。(引自朱子家(即金雄白)《汪政权的开场与收场》,香港:春秋杂志社,1959年,第一册,页20)

这一段话完全是事实,而且除蒋之外,其他党内领袖与汪立场相同者也大有其人。周佛海1937年11月18日的日记说:

(高)宗武来,谓昨晚与孔祥熙、张岳军(群)谈,时局仍有百

分之一转机；今日上午，再与孔及汪一谈。为之稍慰。（《周佛海日记全编》，北京：中国文联出版社，2003 年，上册，页 94）

可知孔祥熙、张群等都是倾向于和谈的。胡适 1938 年 11 月 8 日有一条日记说：

晚上咏霓（按：翁文灏）来一电，说国内有“一部（分）人鉴于实力难久持，愿乘此媾和”。（《胡适日记》第七册，页 618）

同月 12 日又记翁的电报云：

是答我的佳电（按：指 11 月 8 日电报），说汪、孔甚主和，蒋“尚未为所动”。（同上，页 619）

主和派在党内忽然抬头，是因为 10 月 22 日广州陷落，再过五六天武汉又陷落，军事上已呈崩溃之势。但是由于蒋“未为所动”，主和派最后还是沉寂了下去。

在中央政府完全关闭了与日本直接谈和的大门以后，汪才决定亲自出面和日本进行另一轮的秘密交涉。《周佛海日记》1938 年 11 月 26 日载：

八时起。（梅）思平由港来，略谈，即偕赴汪公馆，报告与（高）宗武赴沪接洽经过，并携来双方签字条件及近卫（按：即日本首相近卫文麿）宣言草稿，商至十二时始散。饭后午睡。三时起。四时复至汪公馆，汪忽对过去决定一概推翻，云须商量。余等以冷淡出之，听其自决，不出任何意见。（上册，页 201）

第二天（11月27日）周又记：

> 五时偕思平赴汪宅，与汪先生及夫人商谈。汪先生忽变态度，提出难问题甚多。余立即提议前议作罢，一切谈判告一结束。汪又转圜，谓签字部分可以同意，其余留待将来再商，于是决定照此覆电。经数次会谈，抑（益）发现汪先生无担当，无果断，作事反复，且易冲动。惟兹事体大，亦难怪其左思右想，前顾后盼也。（同上，页201—202）

这两条记事是关于汪氏心理状态的直接史料，极为重要。但这里必须先对记事的背景作一简单交代。1938年11月12和13日，梅思平、高宗武分别来到上海，和日方负责人影佐桢昭与今井武夫举行秘密谈判。最后在20日签订了《日华协议记录》及《谅解事项》。双方拟定了计划，一方面，近卫文磨发表关于"调整中日邦交根本方针"的宣言；另一方面，汪精卫则公开响应，然后再直接与日方进行谈判。为了做到这一点，汪和他的追随者便必须脱离重庆，逃至中国境外。（参看《周佛海日记》上册，页199，编注3）从上引周的两条日记可知，梅思平从上海回到香港后，立即赶到了重庆，向汪报告与日方交涉的具体结果，并商讨如何离开国境的问题。

这里最值得注意的是：汪在一连两天的集会中都表现出彻底推翻前议的意向。他也许对两个谈判文件——《日华协议记录》和《谅解事项》——不满意，也许感到日本不可信。无论如何，这时（11月26、27日）离他出走河内（12月19日）只有三星期，而仍犹豫不决如此，则内心之冲突与痛苦，已可想见。

甚至在政权即将建立之际，汪仍然内心充满着悲苦，而未露出半

点兴奋的情绪。兹再举两个例子以为证明。其一，马叙伦 1945 年 8 月 29 日在上海拜访陈陶遗，后者说出了下面的故事：

> 二十九年（1940），精卫至上海，亟欲访我。我因就之谈，问精卫："是否来唱双簧？"精卫即泣下。我又问："此来作为，有把握否？"精卫亦不能肯定。（见马叙伦《石屋续渖·记汪精卫与张静江书》，引在刘衍文《〈石语〉题外絮语·双照楼主》一文中，页 31）

陈陶遗是政治和实业界的耆宿，又和汪私交很深，马叙伦所记则是亲见亲闻的事，所以这条史料大致反映了汪初回上海时期的心情。

其二，《周佛海日记》1940 年 3 月 19 日记：

> 七时起，陪汪先生谒（中山）陵，凄雨苦风……汪先生读遗嘱，声泪俱下，余亦泣不成声。（上册，页 265）

这是在所谓"还都"（3 月 30 日）前十一天的事，汪却仍然深陷在悲苦的情绪之中。

以上我从汪精卫自"八·一三"以来力主和议一直下溯到 1940 年他在南京建立政权的前夕，在这一过程中，我特别注重他的心理状态，就我所能收集到的可靠证据作判断，我只能得到下面这个看法：由于确实相信"战必亡国"，因此他一意求和，不惜以一定程度的委屈与妥协为代价。他在 1944 年 10 月口授的遗书中说：

> 对日交涉，铭尝称之为与虎谋皮，然仍以为不能不忍痛交涉……（《最后之心情》，收在朱子家《汪政权的开场与收场》，香

港：春秋杂志社，第五册，1964年，页159。按：此文曾有过争论，但我反复推究，承认其真实性，至少它十分真实地反映了汪的晚年“心情”）

他明知“与虎谋皮”，却仍坚持应“忍痛”为之，这正是他晚年心理长期陷于愁苦状态的根源所在。这里让我重引《舟夜》七律的后半段：

良友渐随千劫尽，神州重见百年沉。
凄然不作零丁叹，检点平生未尽心。

读了上引有关汪的种种心理描述之后，我们现在不能不承认，这几句诗把他内心最真实的感受和盘托出，而且其委婉方式也达到了艺术的高度。我还要介绍他在《三十年以后作》中最后一首词——《朝中措》——“重九日登北极阁，读元遗山词至‘故国江山如画，醉来忘却兴亡’，悲不绝于心，亦作一首”：

城楼百尺倚空苍，雁背正低翔。满地萧萧落叶，黄花留住斜阳。阑干拍遍，心头块磊，眼底风光。为问青山绿水，能禁几度兴亡？（按：汪氏词稿原迹影印本收在《汪政权的开场与收场》第一册第二页。“眼底风光”之“风光”两字，原拟作“沧桑”，但“桑”字尚未写，即改成“风光”了。其实“沧桑”更为写实，但出自汪的笔下，未免过于难堪耳）

此词作于1943年重阳，即公历10月7日，再过两个月他开刀取出背部子弹，发现已患脊骨瘤，次年11月10日便病死于日本名古屋医院。所以这首《朝中措》很可能是他词中绝笔。这时他出任所谓“国

民政府主席”已三四年，而词中流露出来的思想和情感竟和亡国诗人元遗山如出一辙。但是如果细读他的遗书《最后之心情》我们便不能不承认，这首词正是他当时“心情”的忠实写照。一句话说到底，汪的诗词基本上可以用“诗言志”或“言为心声”来加以概括，其中所呈现的“愁苦”决不可能是为了“求诗好”而伪装或夸张出来的。（陈克文也认为汪最后几年诗词表现了精神上的“创痛”，见《时代洪流一书生——陈克文日记》附录十二《忆陈璧君与陈春圃》中“独行踽踽最堪悲”一节）

以上关于汪精卫心路历程的反复论证并不是为他翻案，价值判断根本不在我的考虑之内。我的唯一目的是通过心理事实的建立以理解他的诗词。现在我要引一二反面的例证，与汪的心理状态作对照。周佛海主和的正面理由，从他的日记来看，与汪精卫几乎完全一致。他在日记中又记下了国民党同仁的共识：“咸以如此打下去，非为中国打，实为俄打；非为国民党打，实为共产党打也。”（《周佛海日记》1937 年 10 月 6 日条，上册，页 79）这也和汪精卫预言战争“必将使中共坐大”，如出一辙。（此一问题这里不能展开讨论，但读者可参看胡文辉关于陈寅恪《阜昌》诗“一局收枰胜属谁”句的长注，《陈寅恪诗笺释》，广州：广东人民出版社，2008 年，上册，页 202—204）所以我们大致可以断定，在早期避战求和的阶段，周的主要动机也出于对亡国的恐惧，与汪氏似无大异同。然而到了后期在日本羽翼下建立政权的阶段，周的个人企图心便在不知不觉中，流露出来了。《周佛海日记》1940 年 1 月 26 日条：

> 八时半起。与（梅）思平商拟各院部院长、部长人选，因拟行决定，因与思平戏言，中央政府即于十分钟之内在余笔下产生矣。（上册，页 237）

这是汪精卫、周佛海等等在青岛与北平、南京两个伪组织会商后得到日方认可，准备成立所谓“中央政府”，由周佛海负责拟定人选。周的“戏言”其实即是得意忘形的轻佻表现。同年3月31日，即伪国民政府“还都典礼”的第二天，周又写道：

> 四时返寓，犬养（健）、伊藤（芳男）来谈。一年努力竟达目的，彼此甚为欣慰，大丈夫最得意者为理想之实行。国民政府还都，青天白日满地红重飘扬于石头城畔，完全系余一人所发起，以后运动亦以余为中心，人生有此一段，亦不虚生一世也！今后困难问题固多，仅此亦足以自豪。（《日记》上册，页273）

这一番自言自语不但把他得意忘形的轻狂心理发挥到了极致，而且更暴露出他推动伪政权的建立主要是为了实现个人的权力野心（“以后运动亦以余为中心”）。同年5月3日的日记恰好提供了一个最生动也最有趣的例证：

> 刘复之算命，谓余于五年内握大权，四十九以后备位咨询，为之心冷。迷信虽不足恃，然刘于六年前谓余必长财政，今果尔，亦奇矣。如余仅能当权五年，何必如此焦心劳力耶？（《日记》上册，页288—289）

算命先生预言他仅能“当权五年”，他大失所望，顿时心灰意懒，其权力欲之大，可以想见。但是换一个角度看，这位算命先生的灵验也实在令人惊异。我猜想刘复之也许已算出他四十九岁以后将有牢狱之灾，不过不便明言，只好以“备位咨询”四字搪塞过去罢了。无论如

何,这不失为一个很有趣的插曲。

周佛海“握大权”后的兴高采烈和汪精卫居“高位”而依然满怀“愁苦”形成了鲜明的对比。但若以罗君强和周佛海加以比照,则后者又好像高不可攀了。罗是周一手扶植起来的人,后来汪政权中曾出任伪司法部长、安徽省长、上海市秘书长等要职。抗战爆发时他是行政院秘书。陈克文1937年12月17日记载了他在汉口的一次谈话如下:

> 军委会秘书厅秘书罗君强亦即行政院秘书到四明银行叙谈。亏他发出如下的议论,他说:“日本人在北平成立新组织,多般利害,影响必定不少。如今我们可以随意选择我们的去处,哪一处待遇好,我们便到哪一处,横竖都是中国人的统治,又何必分彼此呢?”……这段话似乎是说笑,又似乎不是说笑,介松、彦远听了都很生气。我最担虑的倒不是君强个人是否有此思想,所怕的真有许多人会如此动摇起来。(《陈克文日记辑录》八,《万象》第十二卷第十一期,页83)

事后我们当然知道,这是罗君强的由衷之言,决非“说笑”。但具有这样想法的人在汪政权参与者之间恐怕相当普遍,代表了当时典型的所谓“汉奸”言论。我们必须跳出罗君强以至周佛海的思想层次,然后才能开始探索汪精卫的“最后之心情”及其晚年的诗词。这是我深信不疑的。

我这样说并不是特意抬高汪精卫,否认他的政治取向与活动后面也有个人的动机。傅斯年在1940年2月曾分析过汪的“犯罪心理”,认为由于汪是“庶出”,父兄之教又严,以致很早就形成了一种要做“人上人”的强烈心理。他又特别提到,陈璧君恰好也是一个“人上

人"欲望最强的人,因此终于走上了"汉奸"、"卖国"的道路。(见《汪贼与倭寇——一个心理的分解》,收在《傅斯年全集》,台北:联经,1980年,第五册,页229—236)傅斯年富有民族热情,全文下语极重,见仁见智,可不深论。他关于"庶出"的心理分析是否可信,因资料太少,也只能悬而不决。但他所指出的"人上人"心理,却指示了一个正确的探求方向。他论陈璧君时有下面一句微妙的话:

> 汉光武的时代,彭宠造反,史家说是"其妻刚戾,不堪其夫之为人下",陈璧君何其酷似!(同上页232)

这句话之所以微妙,是因为原文(《后汉书》卷十三《彭宠传》)只说"而其妻素刚,不堪抑屈",并无"其夫之为人下"语。我相信傅之增字解经是为了要点出汪不甘被蒋介石压成党内第二人这一事实。我们都知道,在抗战前的南京,蒋主军、汪主政,大致尚是分庭抗礼的形势。然而抗战发生以后,蒋不但独揽军与政,而且更进一步正式占据了党的最高地位。1938年3月29日国民党在武昌召开临时全国代表大会,建立了总裁制,以蒋为总裁,汪则副之。以汪在党内的历史而言,这是相当使他难堪的。所以严格地说,这不是汪氏夫妇要争做"人上人"的问题,而是汪受不了"人下人"屈辱的问题。关于这一点,当时人无不了然。马叙伦说:

> 汪、蒋之隙末凶终,以致国被侵略后,精卫犹演江宁之一幕,为万世所羞道,受历史之谴责。在精卫能忍而不能忍,而介石不能不分其责。观介石后来之于胡展堂(汉民)、李任潮(济深)者,皆令人寒心;则精卫之铤而走险,甘心下流,亦自不可谓非有以驱之者也。(《石屋续渖》,引在刘衍文前引文,页30—31)

这就是说,蒋的唯我独尊必须对汪之出走负起很大的责任。

另一方面,陈璧君在汪建立政权方面所起的作用也远比外间所传为大。陈克文是很感念陈璧君的人(见陈方正编校《时代洪流一书生——陈克文日记(1937—1950)》,台北:"中研院"近代史研究所,即将出版,1947年1月19日条),却也在《日记》中一再记下了陈璧君的负面行为,而且其来源都出于与汪氏夫妇关系极深的人。(如1945年4月8日条记云:"汪精卫之事敌冤死与伊(按:陈璧君)之关系最大。")但最直接可信的证据则是由周佛海提供的。1944年8月10日周专程到日本名古屋医院探望汪氏的病,记他与陈璧君的谈话云:

> 出与汪夫人谈一小时。余表示行政院长及军委会长,仍以代行为宜,不必代理,汪夫人似乎心安。盖其意,恐余与公博盼正式代理,真不知吾两人真意,而以权利之徒目吾两耳。(《周佛海日记》下编,页909)

此时去汪死仅三个月,陈璧君仍唯恐大权旁落,在交谈中逼得周佛海声明只是"代行"而不是"代理"。这一定是陈璧君自己的主张,决不代表汪有此顾虑,因为汪在1944年3月3日赴日治疗登机前的亲笔手令即明言"职权交由公博、佛海代理",他并未用"代行"字样。(见《汪政权的开场与收场》第二册卷首影印本)

汪精卫也有个人的动机,这是不成问题的。不过比较地看,他对亡国的忧虑的确占据着主导的成分。胡适在听到汪的死讯时也提出了一个心理分析,但与傅斯年的观点有所不同。他说:

> 精卫一生吃亏在他以"烈士"出身,故终身不免有"烈士"的

complex。他总觉得,“我性命尚不顾,你们还不能相信我吗?”性命不顾是一件事,所主张的是与非,是另外一件事。此如酷吏自夸不要钱,就不会做错事,不知不要钱与做错事是两件不相干的事呵!(《胡适日记全集》卷八,1944 年 11 月 13 日条,页 200)

“烈士”情结确实存在于汪的识田之中。不用说,这一情结遇到国家危亡关口必然首先被激发起来而变成行动的原始力量之一,汪的主和与出走即由此开始;然后配合着其它内外因素,终于演出一幕历史悲剧。

在我的认识中,汪精卫在本质上应该是一位诗人,不幸这位诗人一开始便走上“烈士”的道路,因而终生陷进了权力的世界。这样一来,他个人的悲剧便注定了。现在我决定要把他搬回诗的世界,所以下面引他 1923 年一封论诗的信,以为序文的终结:

适之先生:

接到了你的信,和几首诗,读了几遍,觉得极有趣味。

到底是我没有读新体诗的习惯呢,还是新体诗另是一种好玩的东西呢,抑或是两样都有呢?这些疑问,还是梗在我的心头。

只是我还有一个见解,我以为花样是层出不穷的,新花样出来,旧花样仍然存在,谁也替不了谁,例如曲替不了词,词替不了诗,故此我和那绝对主张旧诗体仇视新体诗的人,固然不对,但是对于那些绝对主张新体诗抹杀旧体诗的人,也觉得太过。

你那首看山雾诗,我觉得极妙,我从前有相类的诗,随便写在下面给你看看。

晓烟

槲叶深黄枫叶红，老松奇翠欲拏空。
朝来别有空蒙意，都在苍烟万顷中。

初阳如月逗轻寒，咫尺林原成远看。
记得江南烟雨里，小姑鬟影落春澜。

你如果来上海，要知会我一声。

祝你的康健

兆铭十月四日

这封论新旧体诗的白话信收在《胡适日记》中（第四册，页 115—116，1923 年 10 月 7 日条），信中所引《晓烟》二首收在他的《小休集》卷上，第一首末句第一字“都”在集中改作“只”字，别无异文。这封信似乎还没有受到注意，但它让我们看到在纯粹诗世界中的汪精卫，这是很可珍贵的。

2012 年 2 月 6 日于普林斯顿

（重版汪精卫《双照楼诗词稿》，香港，天地图书有限公司，2012）

《天禄论丛——北美华人东亚图书馆员文集》序

这部《天禄论丛——北美华人东亚图书馆员文集》，正如副题所示，是"北美华人东亚图书馆员文集"。显然出于谦逊的缘故，编者选择了"图书馆员"这一平实的称号来表示他们的专业身份。但据我所知，本书所有的作者都是北美第一流东亚图书馆的主要负责人，他们的正式职位或是"主任"或是"馆长"。作为一个华人群体，他们构成了北美东亚图书馆界的领导阶层。

"图书馆"是现代名称，但它在中国的起源极早。《史记·老子传》记老子为"周守藏室之史"，《索隐》解之曰："周藏书室之史也。"老子生平事迹一向聚讼纷纭，可以不论。不过这条记载至少说明，太史公父子所见史料中，周代已有国家图书馆，名之为"守藏室"，其负责人则称之为"史"。我们还有理由相信，"守藏室史"的制度在殷代便已存在。不但《尚书·多士》篇有"惟殷先人，有册有典"之说，而且近代在安阳发掘的大批甲骨刻辞也证实这些王室的档案当时有专人管理。再证以三十年前在陕西周原所发现的周初甲骨文一万七千余片，其中有文王祭祀殷先王的卜辞，则孔子所谓"周因于殷礼"的著名论断，确有坚强的根据。如所测不误，"守藏室"的制度也许是从殷代传衍到周代的。

老子曾为“周守藏室之史”的传说虽不足信，但是也透露了一个重要的历史背景，即战国、秦汉之际学术界已取得共识，掌管国家图书的人必须是当代最受推重的学问家。当时盛传“孔子问礼于老子”，而“礼”则是古代学术的总汇。所以这一传说无意中折射出“守藏室史”的崇高学术地位。

从先秦的传说转移到汉代的历史，“守藏室”制度在中国学术史上的无上重要性便完全显示出来了。汉廷继秦火之后，广收天下遗书，藏之秘府，建立了有史以来规模最大的皇家图书馆。秘府中书籍越积越多，便必然引出整理、分类、校勘等等迫切的需要。这一重大任务顺理成章地落在图书馆负责人的身上。因此成帝河平三年（公元前 26 年）刘向“领校中秘书”，无论就中国图书馆发展史或学术思想史而言，都是一件划时代的大事。他出身宗室，早年便以治《穀梁春秋》著称。宣帝甘露三年（公元前 51 年）的石渠会议，讨论五经异同，他已参与其盛，年纪还不到三十。所以他五十四岁“领校中秘书”时正是当时最负重望的经学大师。这一职务如果用现代名称来说，即是国家图书馆馆长兼古籍整理委员会主任委员。在这一岗位上，他领导着几位专家，进行了书籍分类、文本校订和著录等等一系列的工作。公元前 8 年他逝世之后，“领校中秘书”的任务又由他的儿子刘歆继承了下来。前后经过二十多年的努力，刘向父子不仅建立了一所完备的内府藏书室，而且也奠定了中国学术史研究的基础。后来班固撰《汉书·艺文志》便完全接受了刘氏父子《七略》的分类系统，同时也充分采用了刘向关于文本的校订和提要（即《别录》）。两千年来中国书籍分类与学术源流的研究虽不断推陈出新，但始终未脱离二刘所建立的典范。清代官修《四库全书》和编写《总目提要》便是最后一个规模最大的史例。章学诚在《校雠通义》中特撰《尊刘》篇（内篇第二），认为刘氏父子对于“文史校雠”之学的贡献，决不逊于许

慎、郑玄在经学史上的功绩。

由上面简述可知，中国的藏书系统和学术系统不但是同时开始的，而且也是同步发展的。至少从刘向算起，历代“守藏室史”的职位（无论称之为“图书馆长”或“图书馆员”）都是从最有造诣的学者中选拔出来的。这几乎可以算是中国文化传统的一项特色。我说“几乎”则因为西方古代也发生过类似的历史现象。例如托勒密（Ptolemy）王朝的皇家图书馆馆长自始便由第一流经典学者担任：他们大规模地收集希腊文稿，然后加以整理编目、考订。其中尤以伽里马初（Callimachus，公元前3世纪）贡献最大，他的校订和提要是西方目录学和文献学的开端。伽氏比刘向早两个世纪，但以工作的性质而言，他们可以说是东西互相辉映。不过伽氏所开创的传统在西方时断时续，不像刘向的传统一直延续到清代。

认清了中国文化中这一特殊背景，然后我们才懂得为什么上世纪中叶以来，华人学者竟能在北美东亚图书馆界开一新纪元。美国的“汉学”（或“中国研究”）一向落后于欧洲，但二战以后则急起直追，很快地便居于世界领先的地位。其中最主要的关键则是许多第一流大学纷纷加强以至重建其中文藏书，以适应国际形势的新需要，这一新兴的学术动向为寄寓北美的华裔文史学人提供了施展长才的机会。

六十年来北美“汉学”或“中国研究”的突飞猛进，我恰好是一个见证者。我可以很负责地报告，“汉学”或“中国研究”之所以能取得今天的成就，主持各大图书馆东亚部门的华裔学人是最大的功臣。正由于他们建立了完善的支援系统，北美的研究队伍才能迅速地成长起来。这一支援系统并不限于图书的收集、分类、整理等等，而且包括华裔主持人所提供的关于目录学、版本学以及一般文史方面的知识。这种知识上的点拨往往能对青年研究者发生催化作用，使他

们提前进入掌握中心论题的状态。在上世纪 50 年代到 60 年代，哈佛燕京图书馆首任馆长裘开明先生对于许多博士研究生都曾给予启蒙和指引，这是我亲眼目睹的事。因此 1964 年费正清(John K. Fairbank)和赖世和(Edwin O. Reischauer)特别把他们合写的《东亚：现代的转变》(*East Asia：The Modern Transformation*)献给裘先生，感谢他为美国好几代学人提供了研究的便利。这一献词富于象征意义，可以一般地适用于所有北美东亚图书馆界的华裔主持人。最近读到钱存训先生的自传，我觉得他在芝加哥大学东亚图书馆任上所作出的贡献，和裘先生之于哈佛恰如先河后海、相得益彰。裘先生是第一代，钱先生是第二代，而后者通过教学又培养出好几代的人才。

总之，由治学有成的专家来领导图书馆的事业，在中国已有两千年以上的传统。这一传统竟在 20 世纪中叶以后移植到北美，并意外地得到发扬光大。《天禄论丛》这部文集的特殊文化意义便在这里：它为这一传统的海外传播提供了最有价值的学术例证。本书作者人人学有专精，写出的论文也篇篇出色当行，读者自可一览无余，用不着我来分别详说了。

承命作序，不敢草率为之，仅就历史背景略作疏通证明。读者察之。

2009 年 1 月 25 日于普林斯顿

(李国庆、邵东方主编《天禄论丛——北美华人东亚图书馆员文集》，
桂林，广西师范大学出版社，2009)

李建军《学术与政治——胡适的心路历程》序

几年以前李建军先生曾寄来此书稿本，征询我的意见。快览一遍之后，深感这是一部严肃的研究成果，当时便在复信中鼓励他早点刊布，为胡适研究的领域拓展新的视野，但是我的业务繁重，实在抽不出时间来与作者往复讨论，甚以为歉。现在此书即将由香港新世纪出版社印行，作者雅意拳拳，希望我写一篇序文，我很高兴有这个机会写几句话，作为介绍。

本书专以胡适的政治思想为对象，进行深入的分析和评论。作者详搜胡适的政治方面的言论和活动，然后加以系统的整理，纲举而目张，条理井然。作者一方面对胡适在各阶段的政治主张，分期进行历史的探索，另一方面则贯通前后，全面地重现胡适政治思想的基本结构。例如第二章论“好政府主义”（胡适自定的英文名称是Eunarchism），上溯至早年的“力”的哲学，下则联系到中期的“工具主义的政治哲学”；又如第四章论“容忍与自由”，也将胡适自由主义的中心理念从早期一直追踪到晚年。这些都是作者的重要贡献。

现在我想说几句题外的话，但同时也是题中应有之义，即胡适研究为什么在今天中国竟成为“显学”之一？耿云志先生在本书的《序》

中指出，到2005年为止，中国大陆上出版的关于胡适的专著已近百种，报刊论文则超过千篇。这是相当惊人的数字，在1976年以前完全无法想象。1978年11月我在北京听到一个来源很可信的传说：当时有人提到重印胡适著作的问题，胡乔木(1912—1992，1941年起，曾任毛泽东秘书、中共中央秘书、新闻总署署长等职；1977年出任中国社会科学院院长，1982年任中共中央政治局委员。长期作为中共的意识形态主管活跃于中共政坛)曾愤慨地说："如果胡适的书都出现在新华书店，我们这几十年的革命岂不是完全白费了吗？"1978年时官方的立场尚且如此坚定，谁能预料到胡适的浴火重生会来得这样快呢？我也读了不少大陆出版的有关胡适的论著，隐隐感觉到有一种思想的动向，即新一代的知识人对胡适所宣导的现代价值，包括民主、自由、容忍、人权、法治等等越来越趋于认同。所以我断定他们研究胡适不完全是为历史的兴趣所驱使，而毋宁出于对现实的关怀。本书的作者似乎也不是例外。

今天新一代的知识人之所以独奉胡适为中国自由主义的宗师，我想至少有两个理由。第一，在同辈学人之中，胡适自始至终坚持民主、自由的基本理念，在任何情形下都没有动摇过。第二，他的理念最初虽建立在美国生活经验和杜威哲学理论的双重基础之上，但他并未硬搬任何美国或西方既成模式，强加于中国现实之上。关于这一问题，耿云志先生《序》已作了有力的论证。我要补充的是：他从早年到晚年都很认真地在中国传统中寻找价值意识，作为接引民主、自由新秩序的精神要素。他用"为仁由己"来说明"自由"的中国涵义；用"善未易明，理未易察"来解释"容忍"的必要性；用"理"重于"势"来论证中国传统的"士"并未向政治权威屈服。1941年他发表了一篇英文讲演，比较全面地陈述了"民主中国的历史基础"("Historical

Foundations for a Democratic China")。从这些实例中,我们清楚地看到,胡适所发展的是中国的自由主义,至于西方的种种学说,包括杜威的实验主义在内,则仅仅作为思想的背景而存在于他的文字之中。所以他在这方面的论述,对于中国读者而言,往往有一种亲切之感,并且比较容易接受。自"五四"以来,民主的理念之所以逐渐进入中国人的意识领域,胡适的贡献是不可埋没的。今天新一代知识人重新发现胡适的政治观点的现实意义,毋宁是十分自然的。

胡适毕生提倡的现代价值如民主、自由、人权、容忍等在今天的中国具有迫切的现实针对性。这一新的现实似乎为胡适研究提供了新的课题。胡适的中国自由主义在思想上渊源于西方古典自由主义和杜威的实验主义;它所面对的现实是现代极权统治未建立以前的中国。因此我希望新一代的研究者不但要继承胡适的业绩,更重要的是超越他的时代限制。最近的二三十年来,西方的政治思想和美国的实验主义哲学都有重大的新突破,所涉及的问题,无论就广度和深度而言,都远非当年胡适所能想见。举其荦荦大者,如罗尔斯的《公平理论》(John Rawls, *A Theory of Justice*, 1971),柏林论自由的概念(Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, 1969),罗蒂论杜威实验主义及其政治、社会、宗教的涵义(Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 1982; *Objectivity, Relativism, and Truth*, 1991)等都是当代新自由主义的重要发展。由于罗尔斯新理论的刺激,上世纪80年代以来又有"个体主义"与"社群主义"的长期争论,对于民主、人权等价值在非西方社会中如何落实的问题也有进一步的启示。朱敬一和李念祖合著的《基本人权》(台北,时报,2003),讨论台湾的人权与法律之间的关联,便充分利用了这些新的理论。我在该书的《序》中则特别提出西方人权的概念与中国传统关于人的意识怎样接

轨的问题。

最后，我愿意提议，今天认同于胡适的价值取向的中国知识人不妨师法胡适，以西方的最近的论述为背景与参考材料，在新的现实条件下，进一步发展中国的自由主义。

2007年1月20日于普林斯顿

（李建军《学术与政治——胡适的心路历程》，香港，新世纪，2007）

未尽的才情

——从《日记》看顾颉刚的内心世界

引　言

《顾颉刚日记》始于1913年，终于1980年，全书约六百万字，是一部内容极其丰富的原始史料。从1921年到1967年止，《日记》基本上是连续的，尤足珍贵。就我所读到的近代学人日记而言，只有《胡适日记全集》与《吴宓日记》正续两编分量略与之相埒。我曾撰《从〈日记〉看胡适的一生》，作为《胡适日记全集》的序言，借日记的材料，解答他一生各阶段的若干疑点。[1]现在为《顾颉刚日记》写序，我的重点稍有不同。反复思考之后，我决定通过日记来窥测他的内心世界。

顾颉刚以倡导"古史辨"运动知名于世，他一生最重要的研究成绩也集中在古代，上起夏、商、周，下至秦、汉。在我们一般印象中，他是一位典型"象牙塔"中学者，毕生与古籍为伍。这次读《日记》，我才意外地发现：他的"事业心"竟在"求知欲"之上，而且从1930年代开始，他的生命形态也愈来愈接近一位事业取向的社会活动家，流转于学、政、商三界。另一个更意外的发现是，与我过去的认识截然不同，

他并不仅仅是一位谨厚宁静的恂恂君子。在谨厚宁静的后面,他还拥有激荡以至浪漫的情感。他对谭慕愚女士"缠绵悱恻"的爱情,前后绵延了半个世纪以上,从1924年初识到1978年题诗日记,读来极为动人。更难得的是谭完全当得起他的"超群轶伦之材"的评语:1926年闻一多称她为"Chinese Jeanne d'Arc"("中国的圣女贞德");1958年她已被打成"右派",但面对毛泽东的巨大威势"仍强硬不服罪"。顾颉刚生命中这件大事,是我在读《日记》前完全不知道的。这两大意外的发现,使我感到必须深入他的内心世界,才能真正懂得他的志业、为学与为人。不用说,1949年以后他走进了一个到处是荆棘的敌意世界,精神上一直挣扎在极度痛苦之中,始终摆脱不掉"被征服者"的屈辱感。这些内心的活动也必须通过对日记作字里行间的细密解读才能呈现出来。

这篇序言共分五节。第一节论他的事业心及其与傅斯年的关系,这是他的主要志业与中心关怀。第二节论他与胡适的关系,这是他的学术生命的始点。"古史辨"运动导源于胡适《中国哲学史大纲》所展示的史学革命新典范,但是他又有超越胡适典范的学问境界,以王国维之精新兼备为最后归宿。其中种种错综复杂的互动是值得探索一番的。第三节论顾颉刚与国民党的关系,旨在说明他为了种种事业之故,不得不向政界寻求支持的苦心。在同一节中,他在抗战胜利前后的政治立场和政治理念也通过日记而予以澄清。第四节凸显他1949至1980年的独特生活境遇。这一时期中国大陆上的知识人本都是"同命鸟",但大同之中仍有小异,每一个人的具体遭遇还是个别的。大同的部分本节概不涉及,只有他个人"小异"的部分才值得探究。最后一节专论他和谭慕愚的一段情缘,贯穿了全部日记,上起1924,下迄1979。由于两人交往散布在数十年之中,非聚拢在一处,便不能见其全貌。现代传记未有不重视传主的情感生活者。这不是

发人阴私，而是因为非在这一方面有所深入，便不能把一个活生生的人如实地呈现出来。

以上五节大致概括了顾颉刚一生活动的主要范畴。但这篇序言并非传记，不过把《日记》中最主要的传记材料提炼组织起来，供未来传记作者参考而已。

一、事业心与傅斯年

通读《顾颉刚日记》，我第一次认识到顾先生平生志业的另一面。让我先引一段他自己的话：

> 许多人都称我为纯粹学者，而不知我事业心之强烈更在求知欲之上。我一切所作所为，他人所毁所誉，必用事业心说明之，乃可以见其真相。（1942年5月31日条末）

如果不是读到这一段话，我也和许多人一样，把他看作一个"纯粹学者"。这一段话引起了我的思考，想了解他为什么不甘心仅仅以"纯粹学者"为满足？思考的结果，我认为以下三层背景是最值得指出的：第一，他是"五四"新文化运动的参与者，从传统的士大夫向现代知识人过渡。尽管这一过渡并不彻底，但至少在显意识的层面，他希望把学术研究所取得的新知识推广到全社会，发挥一种启蒙的作用。所以1929年3月13日在浙江大学餐后演讲，他的题目是"怎样唤起第二次新文化运动"。很显然的，他认为第一次新文化运动并未能深入民间。[2]第二，民族危机，特别是日本侵略，为他的文化事业提供了极重要的发展契机。最明显的例子是通俗读物编刊社（1933）和《禹贡》半月刊（1934）都是"九一八"（1931）以后创立的。通俗社是在燕

京大学教职员、学生抗日会征求民众读物的基础上发展起来的,后来才由顾先生接手经营。《禹贡》的"发刊词"说:

> 这数十年中,我们受帝国主义者的压迫真受够了,因此,民族意识激发得非常高。……民族与地理是不可分割的两件事,我们的地理学既不发达,民族史的研究怎样可以取得根据呢?不必说别的,试看我们的东邻蓄意侵略我们,造了"本部"一名来称呼我们的十八省,暗示我们边陲之地不是原有的;我们这群傻子居然承受了他们的麻醉,任何地理教科书上都这样地叫起来了。这不是我们的耻辱?[3]

第三层背景则是个人的,即他与傅斯年在学术上的分歧和争衡。这一问题相当复杂,留待本节下半段作较深入的分析,这里暂且不说。

但是我必须郑重指出,他的事业心的根基仍在学术,不过他一方面认定学术不能限于少数人的专门绝业,只有普及到广大的社会以后才算是尽了它的功能;另一方面,他则坚持普及化的知识必须以最严肃的学术研究为其源头活水。这正是他为什么要将"国故整理"列为他的"事业"的第一项,接着才是"民众教育"和"边疆开发"。[4]所以他的事业都是从学术领域中延伸出来的文化事业。他并没有任何政治野心,也未尝企图发展政治或社会势力。不过由于文化事业的缘故,他培养了不少学术界的后起之秀,因此在学术界,特别是史学界,他的追随者也愈来愈多。

他的事业心在抗日战争期间表现得更为炽热。从1939年在成都创办齐鲁大学国学研究所,1941年到重庆主持边疆语文编译会和主编《文史杂志》,到1943年与商人合办大中国图书公司,虽都是与人合作,但无一不与他自己的学术文化事业息息相关。1943年4月

30日的日记说：

> 予入世二十余年，虽因名招敌，事业着着失败，而声誉日起，朋侣日多，已立于领导之地位。思致此地位不易，有此地位而不为国家作事，未免可惜。然学界争名太甚，予虽不与人争，而人则必不肯放过我，政界中又争权太亟，混饭则可，尽心竭力以从事于一业则为人所不许。迩来摆脱中央大学及组织部职务，复我自由之身，而各书肆多见拉拢。抗战以来，得书不易，偶有新著便得倾销，予有此人望，有此同人，正可抓住机会，在出版事业上贡献心力，作有计划、有系统之进行，而招致同人分工合作，使中国史学得上轨道。

在详列种种以史学为中心的学术计划之后，他很感慨地说：

> 予年已五十矣，倘能好好工作二十年，此计划必可实现，予亦可以无愧此生矣。兹唯一希望者，即资本家能与予合作也。

在这一段话中，他的事业抱负呈露得十分清楚。为了事业，他辗转奋斗于学界、政界和商界之中。

他的事业心之所以在1940年代变得特别强烈，除了一般的背景外，还有另一层原因，由他的朋友贺昌群向他指点了出来：

> 卅二(1943)、八、十三，与昌群谈话。渠谓予古史工作已告一段落，盖前此为运动时期，予尽瘁于此，业已取得公众之承认。现在运动时期已过，予可以卸此责任，此后则为他人专精之研究矣。一个人在学问上只能做一桩事，予在学术界有此一事可谓

尽职。至于此后岁月,渠以为宜致力于事业,盖予有气魄,能作领导也。惟予之弊在于开端时规模太大,以致根柢不能充实。此后当结集一干部,逐渐扩张,而予仅任指导工作,一切活动由他人为之,庶乎可久可大。渠意为予所赞同,爰记于此,以供他年之省察。

他既完全认可了贺的分析,上引之语即可看作是他的自我评价。两个月后他又加上了一段跋语:

卅二、十、十二,与(陶)希圣谈,彼谓每人均有一开花之时期,此时精神充沛,发表力特强,一过此期则思想及发表力均渐即于干涸。此话不错,我在民国十年至廿五年一段时间,即我之开花期,今则华已谢,惟望能结果而已。(《日记》1943年8月31日条末)

可见他在1943年即认定自己在古史方面已尽了开创性的功能,以后主要是领导继起者作精深的专题研究了。这个领导地位的信心是有根据的。这一年的3月教育部召开中国史学会,理事选举,他"得票最多,频作主席",使他感到自己确已成为史学界的领袖人物(1943年3月31日条)。

顾先生在史学界之所以有此众望所归的成就,是和他不遗余力地提携后进分不开的。从1927年4月任教广州中山大学开始,他的身边便常常围绕着一群青年人;1929到1937年他在燕京大学国学研究所执教,由于社会事业愈来愈多,依附的人更是极一时之盛。1938年8月5日他在南京回顾这八年的情况,说:

> 余以爱才，为青年所附集，能成事在此，而败事亦在此。盖大多数之青年为衣食计，就余谋出路，使余不得不与各方交接，旁人不知，以为我有意造自己势力，于是“顾老板”、“顾大师”之绰号纷然起矣。又有一般青年，自己有所图谋，无如未得社会之信仰，力不足以号召，谋推戴余，为彼等之傀儡，成则彼得其利，败则我受其祸，于是“顾颉刚左倾”、“顾颉刚为共党包围”之传说宣扬于道路间矣。（《日记》1937 年 7 月 31 日条末；参阅 1948 年 11 月 30 日条末）

他“爱才”是绝对真实的，早已有口皆碑。更难得的是他对追随他的青年居然有如此清醒的认识。但是他虽然无意“造势力”，却因事业之故，不能不培养一批得力的助手。前引 1943 年 4 月 30 日所记关于“招致同人分工合作”以及贺昌群所说“结集干部”云云，即指“附集”他的青年而言。早在 1934 年，他的学生牟润孙便已在背后骂他“野心太大，想做学阀，是一政客”。他听到这种评语后，感慨地说：

> 噫！看我太浅者谓我是书呆，看我过深者谓我是政客。某盖处于材不材之间，似是而非也。（《日记》1934 年 4 月 26 日条）

他引庄子语自解，其实即是承认他的“事业心”不在作“纯粹学者”之下。1943 年重庆中央大学的胡焕庸也说他是“学阀”，他的反应是：

> 甚望胡君所言不虚，使我真能成学术界之重镇也。（《日记》1943 年 4 月 26 日条）

通常“学阀”两字含有在学术界争“霸权”且排斥异己的意思。顾

先生并没有这种倾向。他心中的"学阀",换一种语言来表达,是在学术界能号召"群众"并拥有"群众"的领袖。关于这一问题,他晚年有一段自我检讨,解释得比较透澈:

> 我自以为爱惜人才……。几十年来,我所往来的及友好的人,都是满脑子的反动思想,我自己本已反动,加上这班朋友,日夕熏染,就更反动了。我在这一群里,就成一个头子,我常常觉得手下有一群人,可以利用他们来帮助我成就事业,或读书治学做我的接班人。所以我到处有徒党,虽没有组织,但可以号召。(《日记》1969 年 12 月 31 日条末)

撇开"反动"之类的字眼不说,他希望号召友生,在史学领域中独树一帜的心理,在这里已和盘托出了。他对"学阀"的称号并不十分反感。但严格地说,他所追求的不是权力(power)显赫的"学阀",而是具有广泛影响力(influence)的"学术界之重镇"。

大体言之,从抗战开始,在颠沛流离的生活中,他的事业心渐渐超过了古史研究的专业心。1941 年 8 月初到齐鲁大学国学研究所进修的严耕望便注意到:"顾先生……喜欢兴办学术事业,客人也多,一天忙到晚。"[5] 这是最可信的旁证,清楚地点出了这一重大转变的时刻。

顾先生独树一帜的强烈愿望与傅斯年(孟真)最直接相关。从《日记》上看,我们可以说:傅的影响笼罩了他的一生,一直到晚年都挥之不去。他和傅从北京大学预科起,便是志同道合的莫逆之交,后来又同时成为胡适门下的两大弟子。但不幸 1927 年在广州中山大学共事之后,他们之间的关系不仅破裂了,而且从此转变至敌对的地位;顾先生的独树一帜主要便是与傅互争雄长。1944 年 4 月 18 日他

在《日记》中说:"孟真真是我的政敌。"其实"政敌"一词不妥,应该说是"学敌",因为他们的冲突根本是在学术界,与政治不相干。

《日记》1928年4月29日条记:

> 与元胎(按:容肇祖)到孟真处,论研究所事,与孟真口角。
>
> 予之性情有极矛盾者,极怕办事,而又极肯办事。孟真不愿我不办事,又不愿我太管事,故意见遂相左,今晚遂至破口大骂。赖金甫(按:杨振声)、元胎解劝而止。

这是顾、傅公开破裂的一天,上距顾先生来广州整整一年了。这一年之中,两人的分歧大概愈来愈深,至此终于爆发了出来。但是更值得重视的是他在1973年7月所写的"记本月二十九日晚事",文长七百字。前半段三百字叙两人早年交情,略去不引,下面是关于破裂的解说:

> 一九二七年,予自北大至厦大,而彼归国后往至广州,入中山大学,任文学院长。以其纵横捭阖之才,韩潮苏海之口,有所凭借,遽成一校领袖,虽鲁迅不能胜也。予既与同事,甚愿其重办《新潮》,为青年引导,而彼曾不措意。自蔡元培先生任中央研究院长,以傅与我及杨振声三人,筹备"历史语言研究所",我三人即在粤商量筹办事宜。杨好文学,对此不加可否,而我与孟真胸中皆有一幅蓝图在。傅在欧久,甚欲步法国汉学之后尘,且与之角胜,故其旨在提高。我意不同,以为欲与人争胜,非一二人独特之钻研所可为功,必先培育一批班子,积叠无数资料而加以整理,然后此一二人者方有所凭借,以一日抵十日之用,故首须注意普及。普及者,非将学术浅化也,乃以作提高之基础也。此

> 意本极显明，而孟真乃以家长作风凌我，复疑我欲培养一班青年以夺其所长之权。予性本倔强，不能受其压服，于是遂与彼破口，十五年之交谊臻于破灭。予因函蔡先生，乞聘我为通信研究员，从此不预史语所事。然自此孟真之政治欲日益发展，玩弄所识之贵官达人，操纵各文化机关事，知之者皆以“曹大丞相”称之，谓其善挟天子以令诸侯也。蒋政权退出大陆，渠亦以战犯名逃台湾，越年而死。思至此，殊自幸我之不就范于彼也。

此文将他们两人在学术上的分歧归结为“提高”与“普及”之异，大致是可信的。傅先生延揽青年研究人才一向采取所谓“拔尖主义”，而顾先生则太丘道广，几乎来者不拒，可为明证。但他们之所以不能共事，分析到最后，还是由于两人都有领导学术的构想和抱负，而且持之甚坚。关于这一点，顾先生在1929年8月20日致胡适的长信中，说得很清楚：

> 我和孟真，本是好友，但我们俩实在不能在同一机关作事，为的是我们俩的性质太相同了：(1)自信力太强，各人有各人的主张而又不肯放弃；(2)急躁到极度，不能容忍。又有不同的性质亦是相拂戾的，是我办事太欢喜有轨道，什么事都欢喜画了表格来办；而孟真则言不必信，行不必果，太无轨道。又我的责功之心甚强，要使办事的人都有一艺之长，都能够一天一天的加功下去而成就一件事业。孟真则但责人服从，爱才之心没有使令之心强，所以在用人方面，两人的意见便时相抵触。
>
> 今年春间，燕京大学来书见聘，谓在美国已捐得大批基金，开办中国学院，邀我去作研究。我觉得这是很合我宿志的，我一定要把所有的时间供我从容的研究，才可使我心安理得地过生

活，所以便答应了。告给孟真，孟真大反对，骂我忘恩负义。我说："只要你供给我同样的境遇，我是可以不去的。"恰好那时中央研究院写聘书来，我就受了，把燕京辞了。但是孟真对于我的裂痕已无法弥缝，差不多看我似叛党似的。我决不愿把身子卖给任何人。我决不能为了同党的缘故而把自己的前程牺牲了。[6]

这是一封向师门诉冤的信，所以把他和傅之所以凶终隙末的细节都交代出来了。引文前一段显示他们两人都具有极坚强的性格，互不相让，即所谓"一山难容二虎"；下半段则透露傅确有意将顾收入自己的系统之内，即广州中山大学和即将成立的中央研究院史语所，而且不许他叛离。此信在后面还引了一句话：

孟真曾说："你若脱离中大，我便到处毁坏你，使得你无处去。"[7]

这当然是老朋友争吵中的一句情绪语言，未可认真，但傅的霸道也可由此语窥见其一斑。

傅斯年是学术界著名的"霸才"，他"以家长作风"欺凌顾先生大概是事实。1929 年 5 月 8 日的《日记》说：

孟真盛气相凌，我无所求于彼，将谓可用架子压倒我耶！其为人如此，一二年中必见其败矣。书此待验。

更有趣的是 1973 年 7 月他又加了一条跋语云：

> 此预言并未验，孟真纵横捭阖，在旧社会中固可立于不败之地者。到全国解放，他方逃出大陆，死在台湾，此则真败耳。

可知傅确是要征服他以为己用，却未曾想到严重地损伤了老朋友的尊严，不但不肯“就范”，而且激起了独树一帜的雄心。但 1930 年代以后，由于傅的凭借深厚，顾先生在事业上毕竟落在下风。1940 年代他之投入国民党的文化活动，也是为了与傅争锋，最后也事与愿违。这使他一直耿耿于怀，以至到老不忘。1973 年的两篇跋文竟至一再引“战犯”、“逃台湾而死”，大有快意恩仇的滋味，这不能不使人深感“怨毒之于人甚矣哉！”1950 年 12 月傅斯年死后，胡适给傅夫人俞大彩的悼函中说：

> 颉刚也定有纪念他的文字。[8]

胡先生虽不了解当时大陆文字刊布的情况，但对于顾先生的认识毕竟还是相当真切的。《日记》1951 年 1 月 1 日条果然写了下面一段话：

> 闻傅孟真于半月前在台湾逝世。此人一代枭雄，极能纵横驰骤，竟未能有所成就，可惜也。孟真久病血压高，到美国疗之，稍愈。然医言不能过十稔，安知竟不及五年乎！寿五十有五。

其词虽若有憾焉，但“可惜也”三个字毕竟流露出老同学、老朋友的真实感情。

最后，我要指出，顾、傅两先生在学术事业方面虽然竞争得很激烈，但在学术成就上仍然是彼此尊重的。让我们先看看傅对顾的推

崇。1962 年 4 月 9 日顾和老朋友辛树帜在北京中山公园有一段很长的谈话,主要是讨论顾和傅的关系。顾记道:

> 谈到以前之事,予云:"我不能受气,故傅斯年欲压迫我,我即离中央研究院而至燕大。"树帜云:"当我在德留学时,与傅常见面,彼极口称道你。故我虽未认识你,即已心仪。其后你和孟真闹翻,我常劝孟真……他回答我的是'颉刚使我太下不去'。"

谈话中涉及罗常培常在傅处说顾的坏话,终使两人凶终隙末,因与此处论点无关,略去不引。从辛的话中,我们显然可以看出,辛对两人"闹翻"是很引为遗憾的,但傅在回国前对顾"极口称道",则确是事实。辛的话完全证实了傅《与顾颉刚论古史书》那篇长文所言,句句都出自肺腑。《书》中有下面一段话,值得引述:

> 去年春和志希(按:罗家伦)、(姚)从吾诸位谈,他们都是研究史学的。"颉刚是在史学上称王了,恰被他把这个宝贝弄到手;你们无论再弄到什么宝贝,然而以他所据的地位在中央的原故,终不能不臣于他。我以不弄史学而幸免此危,究不失为'光武之故人也'。几年不见颉刚,不料成就到这么大!这事原是在别人而不在我的颉刚的话,我或者不免生点嫉妒的意思,吹毛求疵,硬去找争执的地方;但早晚也是非拜倒不可的。"
>
> 颉刚,我称赞你够了么!请你不要以我这话是朋友的感情;此间熟人读你文的,几乎都是这意见。[9]

傅文从 1924 年 1 月写起,一直到 1926 年 10 月 30 日船到香港为止,可见这三年之内他对顾的《古史辨》是十分心折的。以上是早

年的事，但即在两人中年分裂之后，傅的态度依然未变。例如 1940 年他在昆明龙泉镇用朱笔批读《史记》，其中一条说：

> 顾颉刚云：黄帝所至，即子长所至（见《赞》）。盖子长仍以自己所闻之传说为断也。[10]

可知他继续在肯定古史"层累地造成"说。1943 年《日记》有一条记傅对他的忠告，尤值得注意：

> 晤徐蔚南，渠今年自上海来，为言《古史辨》在上海大出锋头。……然在重庆空气中，则以疑古为戒，我竟不能在此发表意见。孟真且疑我变节，谓我曰："君在学业上自有千秋，何必屈服！"然我何尝屈服，只是一时不说话耳。尝谓今日时代系五四时代之反动，他日必将有对今日之反动，彼时又可大张旗鼓矣。此后虽不发表，仍当继续工作，至能发表时而揭开，深信必可以解世人之惑，释老友之疑也。（《日记》1943 年 10 月 30 日条）

所引傅语最可见他对《古史辨》的重视，唯恐顾在政治压力下自弃所守。这是"老友"发自内心的爱护之言，因此顾也似受到感动，而有这一段自我表白的文字。也幸而有此自白，后人才知道顾先生并没有放弃早年"古史辨"的立场。当时在抗战期间，民族主义的激情高涨，而国民党又一向在文化上取保守立场，要把孙中山继承尧、舜以下的"道统"，顾先生便只好隐忍不言了。严格言之，"古史辨"的中心论旨其实即是以最严格的方法审查史料构成的时代，这是史学的始点并且独立于任何史观之外。兰克（Leopold van Ranke，1795—1886）说：

> 在我们把一种作品加以历史的使用之前，我们有时必须研究这个作品本身，相对于文本中的真实而言，到底有几分可靠性。[11]

傅斯年服膺兰克的史学，自然对顾先生“古史辨”的成就十分珍惜。理由很简单：“作品”经过研究而发现是“不可靠”的，它当然便不能加以“历史的使用”，而“文本中的真实”也就根本被摧毁了。这正是“古史辨”从“辨伪”到“疑古”的基本运作程序。但抗战时期的重庆确有顾先生所说“五四时代之反动”的倾向，上面已提到了。在当时气氛之下，“疑古”是会犯众怒的。今天大陆上一部分有势力的史学界似乎又在倡导“信古”，反对“疑古”，因此“古史辨”也少有问津者。以今度昔，我们便不难理解为什么顾、傅两位“五四”健将会发生那样强烈的反响了。无论如何，傅对顾的推重并不因私交破裂而改易，其案可定。

至于顾对傅的古史研究如何评价，则由于我所见到的资料有限，暂时不能轻下断言。傅先生最早刊布的论文如《大东小东说》(1930)，其中曾引“吾友顾颉刚先生”之说，可能在起草时便和顾商讨过。[12]稍后的名篇《夷夏东西说》(1933)，在考古界影响很大。顾似乎认为这种过于简化的二分法未必可从，但他显然认真地读过此文。[13]最后我在他的《日记》中找到下面的材料：1970年4月28日记：

> 看《性命古训辨证》。

接着5月4日、8日都在续看此书，至11日“看《古训辨证》毕”。这是傅先生唯一的一部专著，1940年出版后很引起学术界的重视。陈垣

在这一年8月14日给长子乐素信中说：

> 即接孟真先生撰《性命古训辨证》一部二册，内多新材料，新解释，不可不一读。[14]

隔了两天又补一信(8月16日)曰：

> 余阅《性命古训辨证》，深知余已落伍，未知他人觉得如何耳。[15]

顾先生当时或许也曾收到过赠本，1951年9月7日已有看此书的记载。但1970年是在“文革”期间，他居然敢再次细读“战犯”的旧作，至少证明了他“不以人废言”的严肃态度。

顾、傅分裂是顾先生学术生命史上一件大事。1929年以后他在学术普及的事业上投入大量的心力与此事有很大的关系；他显然是想在中央研究院历史语言研究所之外，别树一帜。他们两人的友谊破裂虽不免令人惋惜，但分途发展的结果使中国现代史学呈现出一种多彩多姿的面貌，则是必须加以肯定的。在20世纪上半叶中，学术界存在着多元互竞的空间，这是一个无可否认的客观事实。

傅、顾之间的分合与胡适有很深的关系，下文续有讨论。

二、顾颉刚与胡适

现在我要进一步讨论他和胡适的关系，因为这更是决定他一生命运的最大关键。他在《古史辨》第一册的《自序》中早已指出：他早年出入经学今古文两派的门户，特别是受到章炳麟的影响，走上了为学问而学问的道路，发愤整理国学。但摸索多年，他提出了不少问题，却找不到解决问题的门径。直到他在1917年旁听胡适的中国哲学史课程，才耳目为之一新，他对傅斯年说：

> 胡先生讲得的确不差，他有眼光，有胆量，有断制，确是一个有能力的历史家。他的议论处处合于我的理性，都是我想说而不知怎样说才好的。[16]

很显然的，胡适在课堂上所讲的经、子文本正是他多年来反复探究的东西，十分熟悉，但是还没有找出条理系统来统御这一大堆庞杂的材料。胡适所提供的恰恰是这种条理系统，所以一经点出，使他顿有豁然贯通之感。后来他又读了胡适有关《水浒传》和井田制度怎样演变而成的考证，掌握了历史的方法。他的《古史辨》便是在这一新"典范"(paradigm)的启示下展开的。《自序》本是一篇很真实的供证，无可驳斥。但是1955年3月5日在北京中国科学院召开的"胡适思想批判历史组会"上，他却不得不极力否认胡适的"典范"对他的深刻影响。他在这一天的《日记》中说：

> 近来批判胡适历史学、考据学的文字中，常常牵到我的《古史辨》，因此，我在今天会上说个明白。盖予在未遇胡适之前已

走到怀疑古史的道路上,及受到他的影响,只有演变一点,然此一点清代考据学者如崔述亦已看到。其后我跟着钱玄同,走向汉代今古文学的问题上,又整理文籍,与胡适无干。《古史辨》第一册固有胡适气息,至第三册以下则且成彼攻击之目标矣。胡适在古史上的议论,如井田制度不存在、屈原无其人、《盘庚》篇是假古董,我均未接受。他的观象制器说、老子在孔子前说,均为我所驳,他对古史实毫无贡献。至于《释儒》(按:《说儒》之误),真是造谣耳。予老老实实研究学问,虽不能把握马列主义,究与胡适不同,而一般人乃比而同之,是予所不愿受也。

胡对他的影响原在整体取向和方法,不在某些具体问题的看法,他的辩解是没有说服力的。但这些话显然只是一时的遁词,因为他所承受的压力太大了。1951 年 12 月 2 日他第一次被迫参加"大公报"举办的"胡适批判座谈会",《日记》写道:

前昨两日所写,昨晚给同桌人看,说分量不够。今日给丹枫看,说我讲胡适以前有进步作用,固是事实,但不能讲。因劝予不必用书面方式,为代拟一纲要。盖至于今日而真话说不得矣。……今日会上,和胡适有关系者只我一人。此会当是北京方面命开者,而我则为其提名,不容不到,故连日有电话来催迫。

胡适当时在纽约读过这篇谈话《从我自己看胡适》,并剪贴在《日记》中,他似乎毫不介意,只说:

颉刚说的是很老实的自白。他指出我批评他的两点(《系辞》的制器尚名胜说,《老子》出于战国末年说),也是他真心不高

兴的两点。[17]

胡适大概也断定这是被逼表态，但是如果得不到顾的《日记》作对照，后世毕竟无法知道他为什么非要参加这个座谈会不可。所以1949年以后《日记》中关于胡适的公开评论都有"辨伪"的必要，未可轻信。最可注意的是，《日记》对傅斯年（见前）、朱家骅之死（1963年1月9日条）都有记述，唯独1962年2月24日胡适去世，竟未着一字。1962年3月10日条云：

> （熊）佛西告予，任叔永先生鸿隽于去年逝世，年七十三。任先生为首创科学社者，提倡学术甚有功，而北京报上竟一字未载，太冷淡矣。

任、胡是至交，此记适在胡死后十几天，是不是有感而发，就很难说了。

但他晚年屡次强调两个意思，值得作一点检视：第一，他在学问上最崇拜的是王国维而不是胡适；第二，主要由于傅斯年的介入，1926年以后胡适便逐渐和他疏远了。这两点都有相当的事实根据，与批胡表态未可视为一例。

我最早看到他表示一瓣心香在王而不在胡，是他1979年口述而又亲自修改过的旧文章——《我是怎样编写〈古史辨〉的？》（上）[18]。这篇文字口述始于3月16日，最后改定在4月19日，而此时思想空气已比较宽松，所以我相信他说的是由衷之言。以下是《日记》中的两条资料，1923年3月6日条：

> 梦王静安先生与我相好甚，携手而行，同至蒋企巩家。企巩

之母谈及我祖母临终时情形，不禁大哭而醒。呜呼，祖母邈矣，去年此日固犹在也！我如何自致力于学问，使王静安先生果能与我携手耶！

1924年3月31日条：

予近年之梦，以祖母死及与静安先生游为最多。祖母死为我生平最悲痛的事情，静安先生则为我学问上最佩服之人也，今夜又梦与静安先生同座吃饭，因识于此。

顾先生是一位至性至情的人，情感到了最浓烈的时候，往往梦见其人，无论是爱是憎，无不如此。我们读他的《日记》，必不可放过他的梦。（下面还有机会谈到这一特性，暂不多说。）可知他在学问上极端崇拜王国维是千真万确的。但第二条记载之后，他在1970年加了一跋语：

看此段文字，知我那时引为学术上之导师的，是王国维，不是胡适。而数十年来，人多诋我为“胡适门徒”，则以《胡适文存》销行之广，决非《观堂集林》可比也。胡适利用我能为彼搜集资料，以此捧我，又给我以生活费，使我甘心为他使用，与朱家骅之百般接近我，以金钱为饵，同为政治手段。此种手段，只能买我一时，决不能买我永久。至于我心仪王国维，则是我一生的不变看法。我之成绩不及彼，则是时代的动荡所构成，非（下缺）……

这一跋语绝非“批胡表态”，确实代表了他当时想法。这是因为他的政治立场的观点已彻底改变了（见后）。但是这段话也必须根据他在

1949年以前的言行加以分析，然后其涵义始能显现。

第一，所谓"数十年来，人多诋我为'胡适门徒'"，只能从1949年算起。在此之前，他写信给胡适总是自署"学生"，与傅斯年完全一样；《日记》中凡提及胡适也一律称"适之先生"。这是他以"胡适门徒"自居，并非别人以此称号相"诋"。

第二，他在学问上心仪王国维，这是毫无可疑的。但是他所羡慕的是王氏在学术上所取得重大创获。至于王氏的思想倾向，则和他恰恰相反。所以在《古史辨·自序》中，他一方面承认1921年遍读罗振玉、王国维的著作之后，眼界大开，而另一方面则明白宣称，他"不满意于他们的不能大胆辨伪"（页28）。扼要言之，王氏的研究取向是根据新发现的甲骨、金文，重建可信的古史。他在重建过程中也必然涉及"辨伪"的一面，然而不是重点所在。顾先生的研究取向则是通过彻底而全面的"辨伪"以揭发古史虚构的一面。所以他又说："我的现在的研究仅仅在破坏伪古史的系统上面致力罢了。"至于破坏后的建设工作，则等到将来再说（同上）。这正是王国维所反对的态度，王在《古史新证》第一章中说：

> 至于近世……疑古之过，乃并尧、舜、禹之人物而亦疑之。其于怀疑之态度及批评之精神不无可取，然惜于古史材料未尝为充分之处理也。[19]

《古史新证》是王氏1925年秋季在清华讲授古史的讲义，正是针对"古史辨"而发。如果顾先生当时在思想上也追随王氏，那么根本便不会有"古史辨"运动的出现了。

第三，1927年王国维自沉后，顾先生写过一篇悼文，对他在学术上的贡献自然推崇到无以复加的地步，但痛惜他因罗振玉的关系而

做了清朝"遗老",害怕"国民革命给他过不去","到头来只有自居于反革命的地位而先伏其罪"。[20]他对王氏的复杂情感,竟和他在1949年对胡适的情感先后如出一辙。这年1月27日的《日记》说:

> 中共发表第二次战犯名单,胡适之先生在焉。平日为国民党排击,今日乃殉国民党之葬,太不值得。推原其故,盖先生办《努力周刊》、《现代评论》、《独立评论》,一班朋友借此多做了官,乃将之拖下水去,而先生则受人之捧,为人所利用也。捧之害人如此。

可见在最后分手之前,他对胡适仍然充满着回护之情。不过到了1970年代写上引一条跋语时,由于受了几十年"批胡"的折磨,他也许真的相信胡当年"捧"他只不过是"利用"而已。但他对王、胡的心理分析,假定两人最后的人生选择都是为"朋友"所误;他似乎没有考虑到这种选择也许是由个人的价值取向决定的。

通过以上的分析,可见上引跋语中的话——"我那时引为学术上之导师的是王国维,不是胡适。"——是绝对不能成立的。为什么呢?因为所谓"那时"(1924年)正是"古史辨"进行得如火如荼的时候。他的彻底"辨伪"和"破坏伪古史系统"明明是承胡适的思路而来,"古史辨"第一册上编的文献具在;因此前引他在1955年3月5日"批胡"会上的发言,也不得不承认这一册"固有胡适气息"。王国维在古史研究方面的重大突破可以看作"古史辨"运动的一种背景,但断然不是它的原动力。事实上,他一方面接受了胡适的启发而推动"古史辨",另一方面把王国维的造诣悬为将来努力的榜样,二者之间是可以并行不悖的。胡适当时也是最推重王国维之一人。1925年王国维去清华任教,顾曾向胡推荐(见《日记》1924年12月4日);但这件

事自始即出于胡的主动，并费了大力才获得王的首肯，陈寅恪《挽词》“鲁连黄鹞绩溪胡，独为神州惜大儒”，即其确证[21]。

总之，他早年自述受胡适的启发和晚年强调奉王国维为“导师”都是实话。这是“庶子春华”与“家丞秋实”之异，此中绝无矛盾可言。他中年以后，从事古史重建工作，心中确时时有王氏的楷模在。兹举一例，以概其余。《日记》1950 年 8 月 15 日条：

> 重钞《司马谈作史考》，并改定。……《司马谈作史考》一文，尚系去秋所草，一年以来颇有新得，昨今修改又易稿两次。虽是一短文，而谨严精湛，可置于《观堂集林》中而无愧。假使天与我读书时间，容我作此类文百篇，则即使其他著作悉未有成，亦为传人矣。

这是他师法王国维的铁证，故后来收入《史林杂识》（1962 年）题目改为《司马谈作史》（页 226—233）。事实上他的书名即直接借自《观堂集林》的“史林”之目（卷 9 至 22）。大概是怕人攻击他僭妄，所以《史林杂识・小引》中不敢点破。

在此我必须郑重提醒读者：顾先生治史学分前后两期是他个人生命史上最应大笔特书的一大关节。“古史辨”为前期，他为文往往思如泉涌而“下笔不能自休”。这是受胡适“但开风气不为师”的影响，因此才能形成一种学术上的运动。后期约始于 1939 年撰写《浪口村随笔》（《史林杂识》即其中一部分）。他从绚烂归于平淡，论学文字转向“谨严精湛”，这确是以王国维为“导师”，早年的向往，至此开始实践了。1939 年 7 月 2 日的《日记》说：

> 宾四《诸子系年》作得非常精炼，民国以来战国史之第一部

著作也。读之羡甚,安得我亦有此一部书耶?

钱先生此书他当已早有赠本,此时细读或与他治学转向有关。《诸子系年》一书的"精炼"正是最使他心折之处,所以艳羡不已,希望自己也可以写出这样一部书来。他对钱书的钦服虽在1949年以后,仍是有增无减。1953年10月25日又记道:

从《先秦诸子系年考辨》集材,未毕。……宾四《先秦诸子系年考辨》一书实甚精密,为不朽之作,虽有许多主观之见,无害其为大醇。

他对同辈学人著述,下"不朽之作"的评语,在《日记》中似为仅见之例。晚年《日记》中阅读《诸子系年》的记载仍屡见,但不必一一引征了。这都足以说明他后期的学问境界转移到"精"的上面,王国维的影响愈来愈大。

但即使在后期,他仍然没有改变对胡适学术成就的肯定。下面两条材料最有代表性。1939年1月26日记:

看胡适之先生《说儒》毕。……先生《说儒》为近年名作,顾前数年在平太忙,翻之而已,并未从头看下。今日乃得自始至终读一下,觉其中说话一半可赞成。

胡适《说儒》的主旨是论证老子在孔子之前,反驳梁启超以来诸家对他的批评,顾先生即其中之一(详后)。在细读之后仍觉得有一半可以赞成,这已是承认它包涵了不少可以成立的论点。至于他不赞成的另一半当然是关于老在孔先的见解了。1955年他在"批胡"会上

斥《说儒》"直是造谣"显然是违心之言,他并没有一笔抹杀此文的学术价值。1947 年 10 月 6 日又记:

> 适之先生《中国哲学史大纲》上卷,予尚系三十年前所读。比来因病得闲,而静秋室中适有是书,居然在六日内读讫。觉其澈骨聪明,依然追攀不上。想不到古代哲学材料,二千年来未能建一系统者,乃贯穿于一二十七八岁之青年,非天才乎!

三十年前他听"中国哲学史"的课时,他自己关于古代"哲学材料"的知识已不在胡适之下,但是胡氏能在千头万绪的史料中整理出一个井然的系统、建立起一个历史的架构,则是他所望尘莫及的。这是他自愿成为"胡适门徒"的主要原因。三十年后,他在古代史料的全面掌握上已远远超过胡适了,然而重读《中国哲学史大纲》之后,还是"觉其澈骨聪明,依然追攀不上",而情不自禁地发出"非天才乎!"的赞叹。其实这正是因为《中国哲学史大纲》是新"典范"的开山之作。[22]顾先生在不少个别考证问题上虽然可以后来居上,但是他三十年间的古史研究基本上是在这个新"典范"指引之下展开的。重温这部开山之作而生"依然追攀不上"之感,毋宁是很自然的。

综览顾先生一生的学术工作,最后我们还是不得不承认,《古史辨》是他创造力发挥得最淋漓尽致的时期。这也是他自己的评价,1944 年 9 月 22 日,他在《日记》中写道:

> 复看《古史辨》中诸文,皆予卅岁左右所作,才气横溢,一身是胆,今不如矣。

另一方面,胡适对《古史辨》的欣赏也始终如一。《胡适日记全集》

1932 年 1 月 22 日条记：

> 夜读颉刚的《古史辨》第三册。此册仅讨论《周易》与《诗》两组问题，似较第一、二册更有精采。（第六册，页 625）

前面引顾先生 1955 年在“批胡”会上说：“《古史辨》第一册固有胡适气息，至第三册以下则且成彼攻击之目标矣。”我曾指出这是巨大压力下的“遁词”，今得胡的日记为证，更无可疑。总之，在《古史辨》阶段，胡、顾两人是相得益彰的：没有胡的“典范”的指引，《古史辨》大概不易形成震动一时的学术运动；相反的，没有七巨册《古史辨》，胡的“典范”也难免落空，更不能发生那么深远的影响了。顾先生在第二阶段转奉王国维为楷模也是千真万确的事实。然而他的创造力高峰已过，加上时局动荡，《史林杂识》中的文字“可置于《观堂集林》而无愧”的毕竟有限。盖棺论定，在 20 世纪上半叶的中国学术史上，顾先生的大名只能系属在胡适而不是王国维的谱系之下，是一个不易撼动的结论。

最后，让我澄清一下胡、顾之间的关系由亲转疏的问题。1926 年 9 月 5 日胡适在巴黎与傅斯年重聚后，写道：

> 这几天与孟真谈，虽感觉愉快，然未免同时感觉失望。孟真颇颓放，远不如颉刚之勤。[23]

这条日记的原稿本[24]在“颉刚之勤”之下以浓墨抹去一行，必是对傅的更严厉的评语。可知此时顾在胡心中的比重远高于傅。1929 年顾虽有长信向胡申诉他不能与傅共事，但胡对这件事似乎未加重视。无论在胡的日记或胡、傅往来函札中，都找不到一点痕迹。1950 年

傅死后，胡仍断定“颉刚定有纪念他的文字”，说明他始终不知两大弟子之间裂痕之深。1930年代初，他们三人同在北平，胡和傅的交往比顾更为频繁，这在胡、顾两部日记中都呈现得很清楚。这里有两层原因。第一是胡在北大主持文学院，傅是幕后决策人，历史系更完全在他的控制之下。例如1931年3月18日顾先生致胡适信中说：

> 闻孟真有意请钱宾四先生入北大，想出先生吹嘘。我已回过宾四，他也愿意。我想，他如到北大，则我即可不来，因我所能教之功课他无不能教也。[25]

可知聘钱先生虽出胡适动议，决定则在傅斯年。顾先生也许不愿与傅共事，因此顺便借机推托，辞北大之约（见后）。1934年2月25日胡适记：

> 与孟真谈北大文学院事。[26]

1935年5月2日他又记：

> 下午与孟真谈学校事。[27]

这两条日记更可证傅当时虽专任中央研究院历史语言研究所所长，在北大不过是兼任名义，但正如当时校长蒋梦麟所追忆的，校中“事无大小”他都参与其议[28]。所以胡、傅之间越来越接近，主要是因为在北大合作的关系。

第二，胡适在1930年代的研究取向恰好与傅相合，而与顾相离。1920年代胡、顾水乳交融而有“古史辨”运动的兴起，其中心观念便

是“辨伪”——包括“伪书”和“伪事”。但从1930年开始，胡适为了坚持老子在孔子之前的论点，却转而采取了批判“辨伪”的立场。这一公案是十分复杂的，这里只能极简单地作一交代。

1922年3月4日、5日两天，梁启超在北大讲演，题目是“评胡适的《哲学史大纲》”，提出《老子》是战国末年伪书的问题。这很有点朱熹所谓“上门骂人”的意味（《朱子语类》卷140）。胡虽自任主席，介绍了梁氏，却不免有点介意，所以说他“不通人情世故”[29]。几天以后北大学生张煦写了一篇驳论，寄给梁氏，他称赏其“考证精覈”，但仍持论如故。此文发表后，争端也就停止了。不料八、九年之后，许多学者都不约而同地重提旧案，其中包括冯友兰、钱穆、顾颉刚三先生在内，声势极为浩大。胡适不能不奋起应战了。[30]胡并没有取消他一贯的“辨伪”立场，但强调证据不足，只可“展缓判断”。由于诸家立论几乎都集中在“思想系统”、“思想线索”或“时代意识”上面，通常考据中所用训诂、校勘等关于“文本”的研究在此已不能发生决定性的作用。（今天虽增加了马王堆和郭店等《老子》写本，情形依然未变。）胡适对此有深刻的认识，因此决定先重建比“思想线索”或“时代意识”更广阔也更具体的古代文化演进的历史图像，然后再把老子、孔子安置其中。《说儒》便是在这一构想下产生的。所以《说儒》的切入点是要证明“儒”是殷民族的教士，穿的是殷衣冠，遵用的是殷礼。但殷亡之后，这些殷士一方面以治丧、相礼、教学为职业，另一方面则发展了一种柔逊的人生哲学以求见容于新朝。（根据《说文》“儒，柔也，术士之称。”）在这一重建的殷、周文化史假说之下，他又进一步论证了老子是殷遗，代表了前期“儒”——即入周以后“殷士”——的生活方式和人生观；孔子也是殷遗，而且一度被认作是复兴殷民族的“圣人”。但是孔子的眼光已扩大到殷以外的整个中国世界了，他最后超越了殷文化的传统，将“柔逊的儒”改造成“刚毅进取”的后期的新

“儒”。我们很清楚地看到，在这一假说之下，不但孔子问礼于老子的记载失去了怀疑的根据，而且《老子》一书中的主要思想也不必迟到战国晚期才能出现了。

胡适在《说儒》中完全用不上“辨伪”的方法，相反的，他以高度想象力来运用残存的文献，重构一个“持之有效、言之成理”的古史轮廓。这恰恰是傅斯年当时研究古史的途径。傅接受了“古史辨”洗礼之后，更进一步运用王国维的“二重证据法”，对古代民族分划、互相交涉、迁徙状态等进行大规模的整体观察，其想象力尤其繁富。这是胡适在学术上与傅斯年合流的根本原因。

1926年在巴黎时，胡对傅“感觉失望”，但五年之后则完全刮目相看。1931年2月17日胡在日记中说：

> 孟真来谈。读他的《新获卜辞写本后记跋》，此文论二事，一因卜辞“伐芈”而论“楚之先世”，一因卜辞“命周侯”而论“殷、周的关系”。两题皆极大贡献，我读了极高兴。[31]

第二天又记道：

> 下午孟真来谈古史事……。孟真原文中说：“每每旧材料本是死的，而一加直接所得可信材料之若干点，则登时变成活的。”此意最重要。[32]

胡不但重视傅的成就而且也为傅的诠释观点所动。“点活材料”是一种诠释方法，陈寅恪用得最多，傅在柏林时曾与陈讨论“古史辨”，每周数次，或受其影响。[33]《说儒》中也颇用此法，与胡平时所提倡的“科学方法”有别。但四年以后，胡对傅的推重则达到了最高峰。《胡

适日记全集》1935年6月6日条说：

> 孟真来谈他的古史心得，特别是秦民族的问题，极有趣味。他是绝顶聪明人，记诵古书很熟，故能触类旁通，能从纷乱中理出头绪来。在今日治古史者，他当然无有伦比。[34]

与七年前在巴黎时的感想相反，他认定在古史研究的领域中，傅已跑到顾的前面了。

这个论断并不是完全出于胡适个人的主观偏向。事实上，顾与傅先后各自领导了一个古史研究的阶段。1920年代是"古史辨"的时代。但这个运动在两三年后已进入"常态研究"(normal research)状态，其成绩继续见于七巨册《古史辨》，不过高潮已过，不再像初出现时那样激荡了。1930年代则是傅斯年领导下的史语所重建古代信史的阶段，其特色是大规模的考古发掘。傅的古书记诵和触类旁通在考古发掘上发挥过导向的作用。山东城子崖黑陶文化的发现显然和他的"夷夏东西说"有很密切的关系。[35]但他之所以能在古籍的"纷乱中理出头绪"则直承"古史辨"而来，《与顾颉刚论古史书》即其明证。顾的"古史层累造成"说为他重整古史系统提供了始点，所以他立论之际也不忘说明："唐虞三代之观念，实甚后起来。"[36]古史研究的第一和第二阶段之间具有连续性，这是无可怀疑的。但在1930年代，史语所的古史重建运动方兴未艾，傅斯年在第二阶段独领风骚，也是有目共睹的。胡适写《说儒》，在史事建构方面得到傅的帮助最大。1934年3月20日胡适记道：

> 孟真来谈。他昨晚送来他的旧稿《周东封与殷遗民》诸文，于我作《说儒》之文甚有益，已充分采用。今天我们仍谈

此题。[37]

傅文对《说儒》的中心论旨具有奠基作用，胡适不但在原文中已明白承认，而且傅逝世后也一再提及。但日记的最后一句话则更值得重视，由此可知他在撰写过程中曾多次和傅讨论过。这是学生反过来影响老师的例子，和维根什坦（Ludwig Wittgenstein）之反馈罗素颇为相似。

从1930年起，胡与傅的关系逐渐深化；相形之下与顾先生则不免疏淡了。但是相对于其他友生而言，胡对顾还是另眼看待的。顾在《日记》1931年1月31日条记道：

> 此次中华文化委员会年会，决议年赠二十万元与北大，设研究讲座九人，专任教授十五人，助学金及奖学金各十五人，以五年为期。今日孟真与适之先生均劝余改就北大专任教授，月薪四百五十元，课六小时。……他们要我作史学系主任，则力辞之。不但主任不作，即其他事务亦一概谢绝。总之，必与燕大过同样之生活，然后可就。

这是北大当时最高的荣誉讲座，胡、傅都同以顾先生为史学一门的首选，则对他的推重与亲切，可想而知。傅虽与顾争胜，也还只是胡氏门墙之内的纠纷；在争取顾回北大的问题上他和胡则是一致的，因此他们又让校长蒋梦麟出面促他"必去"。由于燕大的全力挽留和北大为"是非之场，能不去时总不想去"（《日记》同年3月13日条），他最后还是辞谢了北大专任之聘。胡适对此事的反应未见记载，失望大概是免不了的。傅斯年先生是当面对他表示"颇不快"（3月21日条），几个月后又写信责备他："燕京有何可恋，岂先为亡国之准备

乎?”(6 月 12 日条)傅的民族意识最炽热,对顾宁可留在美国人办的大学而不返回校,尤其耿耿于怀。

傅是当时北大历史系的灵魂,顾不肯回北大或与此有关,不过在日记中没有提到。他明白记出的顾虑是下面一条:

> 我进北大,介泉、绍原、缉齐均在,对我继续攻击自在意中,终以不去为宜。(1931 年 3 月 11 日条)

潘家洵(介泉)、江绍原、汪敬熙(缉齐)三人都是他的北大老同学,其中潘和他交恶起于 1926 年在厦门大学,其余两人待考。总之,在他的想象中,北大是一个满布着敌人的“是非之场”,难怪他不肯入伙了。但是这一“疑心生暗鬼”的心理也使他和胡适的关系蒙上了一层阴影。试读下面这条纪事:

> 与适之先生书云:连上数函,迄未得复,甚为惶恐。未知是我有所开罪于先生呢,还是有人为我飞短流长,致使先生起疑呢?如有所开罪于先生,请直加斥责,勿放在肚里,因为我们的交谊上是不该放在肚里的。如有人为我飞短流长,则请徐察之。去年有人告我,刘半农先生说我骂他。这真正是想不到的事,但因我们的交谊浅,觉得不必申辨,听之而已。如果先生亦听见同样的话,那我不敢不“垂涕泣而道之”。如有暇闲,愿详告我。(1931 年 9 月 7 日条)

这大概是由疑心而起的一个误会,很快便消散了。几天以后他又“到适之先生家。晤小柳司气太等。到会贤堂吃饭”(9 月 13 日)。然而无可否认地,从此时起这一心理一直支配着他:一方面,他十分珍视

他和胡之间的交谊，唯恐胡对他发生任何误会；另一方面，他又疑心胡已为他的敌人所包围，时时以"飞短流长"中伤他。

抗战胜利以后，他和胡南北暌隔，除了偶尔在南京开会时见见面外，已很难再有私人交往。但是他仍然不忘把握机会，表示他和胡的"友谊"始终如一。《日记》1948年6月2日条：

> 与拱辰（按：杨向奎）、恭三（按：邓广铭）书，谓适之先生后年六十，拟为发起纪念论文集，明年集稿，后年出版。
>
> 予拟作《禹贡著作时代考》，将三十年研究作一结论。

这时傅斯年还在美国治病未归，他也许是为了使纪念论文集的内容充实，竟在胡六十岁生日（1950年12月17日）的两年半前便首先发起征文。他自己选定的论文题目至少含有两重深意：第一，三十年前即他开始追随胡的时期；第二，胡适当时正在研究《水经注》案，属于历史地理的领域，所以他要总结生平关于《禹贡》的年代考证。这都是他饮水思源的心情的自然流露。

1949年4月6日胡适离沪赴美，他去送行。回家后在日记上写道：

> 适之先生来沪两月，对我曾无一亲切之语，知见外矣。北大同学在彼面前破坏我者必多，宜有此结果也。此次赴美，莫卜归期，不知此后尚能相见，使彼改变其印象否。

这是最后分手的话，写得很伤感，似乎1931年关于"飞短流长"的推测，至此竟已证实。他虽已不能向胡"垂泣涕而道之"，但所呈露的心理仍然是唯恐胡氏因为任何误解而对他产生不好的印象。这一心理

至少维持到1952年尚未改变。1968年他列举自己"五十年中的罪行"，其中有一条记：

> 胡适在台湾说我和朱光潜批判胡适是共产党逼出来的假检讨，我把这条贴上日记，表明我和这大反动头子有同情。（《日记》1968年12月31日条末）

这条罪状不知是自供的还是别人加给他的，但确实道破了他当时的心事：胡知道他批胡是假的，他一定感到很大的安慰。[38]

1949年在上海，胡对顾"无一亲切之语"是否即是"见外"，现已无从证实。事实上，整个这一年胡适的心情都是极其低落的，他几乎没有写日记，只有一些简单的约会日程。此时胡、顾两人的生活世界之间，重叠的部分已缩得很小了，彼此关怀的问题也大不相同。他们在语言沟通上发生了某种程度的困难，是不必诧异的。但胡适后来对顾先生还是有过"亲切之语"，那已在整整八年之后了。

1957年7月，胡适大病之后在寓所休养，偶然读到俞平伯《红楼梦辨》的原版（1923年），勾起旧情，写了一篇两千多字的跋文，回顾他在1921—1923两年中和顾、俞两人考辨《红楼梦》的往事。全文主要讨论顾先生的《序》，文末自记说：

> 1957年、七、廿三夜半。记念颉刚、平伯两个《红楼梦》同志。

这是一篇充满着感情的思旧录，处处都是"亲切之语"。可惜顾先生已无缘见到了。这时正值从"鸣放"转为"反右"的关键时刻。为好奇心所驱遣，我想知道顾先生在同一天在做什么。恰巧他也在青岛养

病，却正在苦读《历史唯物主义》：

> 今日卧床一日，晚似较好，惟因看《历史唯物主义》，注意力集中，又文字累赘不易通晓，以过分用心之故又致失眠。是则予尚能学习乎否？（《日记》1957年7月23日）

我初读此条，不解他为什么非读这本书不可，也不知道作者是谁。幸而刚刚出版的《吴宓日记续编》（北京：三联，2006）为我解答了此谜。吴先生1956年9月10日写道：

> 下午寝息片刻。2:30至5:00政治学习，同史系诸教师及史四学生，在3216教室聆秦朝亨讲《历史唯物主义》第一章第一、二、三节凡三课（有简记），而自读康士坦丁诺夫书以补足之。（第二册，页509）

当时吴在重庆北碚的西南师范学院教世界史，可知1950年代中期，苏联康士坦丁诺夫的《历史唯物主义》是全国史学界在"政治学习"中必读的"经典"。顾先生虽在养病，仍不得不捧着这部"文字累赘、不易通晓"的译本苦苦挣扎，难怪他要发出"予尚能学习乎否"的慨叹了。

分手八年之后胡适和顾颉刚已生活在两个完全不同的世界之中；这两个世界之间再也找不到任何交接之点。"亲切"一词在顾的世界中已是完全失去意义的语言了。

三、顾颉刚与国民党

本节和下一节将讨论顾先生与政治的关系，主要集中在他和国、共两党之间的交涉。他在气质上是一位学人，在专业上是古史研究，政治在他的整体生命中并不占重要的位置，但是他恰好生在一个内忧外患并作的时代，中国"士"的传统在他身上激发出现代的社会意识和民族意识；这是他的"事业心"的原动力。正是为了他的"事业"，他才在1936年正式加入了国民党（见《自我批判》，收在《日记》1968年末条）。《五十年中的罪行》"甲"项列有下面两条：

> (6)为了陈立夫要封通俗社的门，求救于朱家骅，受国民党中央政权收买，加入国民党。
>
> (7)朱家骅以英庚款补助禹贡学会。（同上）

又据《日记》1941年11月30日条，通俗读物得到二万元，禹贡学会一万五千元。这是他为了"事业"而与国民党合作的开始。1936年7月5日至8月10日，他在南京与国民党中央党部和教育部都有不少接触，主要当然是为通俗社和禹贡学会争取经费。这时他大概刚刚入党，很得信任。7月6日的《日记》说：

> 到中央党部，访叶楚伧。……中央党部所给予之责任甚重，因取决于健常，必彼可辅予，予始有能力担负之耳。

叶楚伧当时是党部秘书长，所交给他的任务在《日记》7月16日条中才透露出来：

适遇健常来。她所拟民众运动计划,比我大得多。人家说我魄力大,喜欢大干,她竟超过了我,可见她真是一个不凡的人。

可知任务是让他发起“民众运动”。这当然是因为他一直在主持“通俗读物”的出版工作之故。健常是他个人生命中最重要的人物,下面有专节介绍,暂止于此。但“民众运动”的计划以后未见下落,也许牵涉到的问题太复杂,最后胎死腹中。他在南京的活动很快便传到北平教育界,引起种种猜测。8 月 16 日《日记》说:

前日起潜叔告我,沈兼士在席上说顾颉刚要坐汽车了,忽然“陡”起来了。今日希衡告我,谓北平对我颇有谣传,言顾颉刚想作政治活动,故屡屡跑南京,其办《禹贡》与通俗读物,皆做官之工具耳。噫,燕雀安知鸿鹄之志!予不忍民族之覆亡,而彼辈乃以为图利禄,一何可笑!

他的述志之言,从后来的一切表现观察,是相当真实的。《日记》8 月 12 日条剪存了一个校刊编者对他的介绍,其中有这几句话:

近年,先生复创刊《禹贡半月刊》,提倡沿革地理及民族边疆之研究,组织通俗读物编刊社,从事灌输国家意识及科学知识于一般民众。后两种事业虽去先生所期望者尚远,但其性质之重要及其已有之成绩固已为全国学人所同声称赞矣。

他保留此文于日记中当然是许为知言。我们必须记住:他毕竟是一位“五四”运动的先驱人物,当年曾参与《新潮》社的创建。蔡元培所

提倡“读书不忘救国,救国不忘读书”的精神,在他那里充分体现了出来,虽然这二者之间永远是紧张的。

顾先生第二次参加国民党的工作在1941年;这次是全时(full-time)投入,和1936年的“客串”(free-lance)性质不同。1939年他在成都创办了齐鲁大学的国学研究所,原来是一个长期的计划。但从《日记》上看,他到齐鲁不久似乎便受到以前燕京大学一个老学生的排挤,使他不能安于研究所主任之位。适在此时,朱家骅一方面代理中央研究院院长,一方面主持国民党组织部,一再邀请他来帮忙,于是他便向齐鲁告假,于1941年6月5日来到了重庆。朱聘他为边疆语文编译委员会副主任委员,负责会务;同时又请他主持文史杂志社。这次国民党正式邀他入局,非常郑重其事,所以不久便安排他和总裁蒋介石会面。《日记》1941年7月13日条:

> 病,起而复睡。十时陈部长(立夫)汽车来,同到陈布雷家。叔谅借衣与我。乘汽车渡江,到黄山谒见蒋总裁。
>
> 与总裁谈整理中国古籍事。留饭。乘布雷车回寓,即睡。……
>
> 今日带病进见,(辛)树帜谓予颇能侃侃而谈。……
>
> 今日蒋与予谈经学,而只知山东神童江希张,使我心冷。
>
> 今午同席:予　树帜　立夫　布雷(客)　蒋总裁(主)

他为什么特别向蒋谈整理古籍呢?这是因为当时国民党正在酝酿为十三经作新疏,并编印三百种国学要籍丛刊,由国立编译馆主持其事。顾先生到重庆后,曾多次与馆长陈可忠等进行了讨论。他是这一领域中最有权威的专家,所以陈立夫要他出面向蒋陈词。从这一安排来看,国民党当时似乎是想在多方面借重他的学术声望,并不

限于某一两种具体的任务如边疆研究或文史杂志之类。但在这一次交谈中，蒋对于经学的无知则使他相当失望。

顾先生毕竟是学术界中人，很快便发现自己不能适应“党”文化。六个月之后，他在《日记》中说：

> 到了重庆，方知事业之无望，骝先（按：朱家骅）之不足与谋，予决心随孟余先生（按：顾孟余）进中央大学矣。自骝先助予，通俗读物得二万元，禹贡学会得万五千元，予方认彼为知己。本年拉予赴渝，谓边疆语文编译委员会，将来可扩大为亚洲史地研究所，隶中央研究院，予方欣然接受副主任委员职务。然彼会实际负责者，李永新也，予又何必为此傀儡乎！（1941 年 11 月 30 日条）

这段自白完全证实了他自抗战开始以来“事业心”便特别旺盛。他是抱着一番创业的雄心而来的，亚洲史地研究所的远景对他尤其具有极大的吸引力。这一可能性如果实现，他便可以在中央研究院的建制内与傅斯年并驾齐驱，作事业上的竞争了。但边疆语文会是国民党的文化机构，不可能期待一个以“专政”为最高原则的“党”对它完全不加过问。而顾先生的“事业心”则使他不甘仅作一个挂名的主管。1936 年燕大要他出任史学系主任，但系务不能完全由他做主，他立即写信给洪业（煨莲）说：

> 予之性情，要办事则必有事可办，办得好是我功，办得坏是我罪，将来自当静候别人的裁判。若功既不归，过又不属，无非无刺，这种乡愿式之职务非我之性情所可担任，请辞。（《日记》1936 年 7 月 13 日）

朱家骅另派党人“实际负责”会务，他已认清这不是他能发展“事业”的所在。但国民党高层之中，朱是最能礼遇学术界与教育界之一人。顾先生虽认为其人“不足与谋”，还是保持着一种比较友好的关系。他最厌恶的党人则是当时的教育部长陈立夫。《日记》1943 年 1 月 5 日条记：

> 陈立夫蓄意统制教育界，非其私人必加以困厄，逼其脱离；属其私人，则无论如何办得坏，亦与维持。五年以来，一个个大学收为己有。所未侵入者，中央大学、西南联大、武汉大学、浙江大学四校而已。中大有四千学生，四百教员，七院六十二系，而孟余先生不肯投降，彼遂以经济封锁政策相协迫，以至一年半来亏空五百万元（等于战前五万），闻孟余先生办不下去，已提出辞职，予亦浩然有归志矣。

他当时正在帮顾孟余主持中大出版社，故深知内幕。陈立夫自 1938 年出长教育部以来，全力推行所谓“党化教育”，造成了许多学术教育界人士与国民党互为异化的严重后果。这是一个相当普遍的论断，1949 年美国国务院发表的《白皮书》中也有详细的报道。但顾先生身在其中，这则日记为上述论断增添了一条注脚。他个人与陈的关系也一直在恶化之中。关于 1943 年 3 月召开中国史学会这件大事，他记道：

> 此次中国史学会之召集出于教育部……。予与今教长恶感已深，本不想参加，又恐其作强烈之打击而勉强出席。然开会结果，予得票最多，频作主席，揭诸报纸，外人不详其实，遂以为我

所倡办矣。(中略)以我猜测,此事恐系蒋委员长发条子与教育部者,条子上举我之名,故彼辈不能不推我出来,俾好向委员长报销。观于史地教育会部发新闻,不列我名,可知部中仍排斥我。(《日记》1943 年 3 月 31 日)

同年 6 月他又参加了高等文官典试会的工作,《日记》中又说:

颖吾告我,本年典试,本将予名列在第一,而为陈立夫所去,代以朱逷先(希祖)。由此看来,史学会由教育部发起,必不愿推我。所以推我者,必有其他原因在也。(1943 年 6 月 25 日)

陈立夫对他如此排斥,注定了他在重庆时期不可能有发展"事业"的机会。从这几年的《日记》看,他只做了一些打杂的工作。

但是不可否认的是,他从抗战的大前提出发,对于国民党和蒋介石基本上是支持的。这里必须提及他作"九鼎铭辞"的著名公案。1943 年 1 月 28 日条《日记》云:

将刘起釪所拟九鼎文重作。……

鼎铭:(一)万邦协和,光华复旦。(二)于维总裁,允文允武。亲仁善邻,罔或予侮。我土我工,载欣载舞。献兹九鼎,宝于万古。

中国与英、美之新约既成,各学校党部及工厂党部欲向蒋委员长献九鼎,而以鼎铭属予,因就起釪所草,加以改窜,如上文。

此文发表后,激起许多方面的批评,使予自惭。

最后一句话当然是听到许多讥评以后才添进去的,并非当时之笔。

同年5月13日的《日记》载：

> 孟真谓予作九鼎铭，大受朋辈不满，(陈)寅恪诗中有"九鼎铭辞争颂德"语，比予于王莽时之献符命。诸君盖忘我之为公务员，使寅恪与我易地而处，能不为是乎！

他虽说"自惭"，其实未必如此，否则便不会有以"公务员"自解的话了。此解似无说服力，因为陈寅恪即使与他易地而处，也必拒而不为。那么他为什么肯写铭辞呢？我们必须理解：1943年初英、美废除已行之百年的不平等条约，改订平等互惠的新条约，确是一件不寻常的大事。而前一年(1942)元月1日，宋子文到白宫签二十六国共同宣言，与美、苏、英并列为前四名，罗斯福总统说："可告知蒋先生，我们欢迎中国为'四强'(Four Powers)之一。"[39]这是中国在国际上取得了平等地位的开始。国民党内有不少人兴高采烈，趁机歌颂他们的"总裁"，也是人情所可有，至于是否一定要出之以"献九鼎"的方式，那自然是另一问题。顾先生之所以特别提及"新约既成"，表示他对蒋领导抗战，使中国得到"四强"之一的地位，是抱有敬意的。我猜想他承命写铭文之际并没有不得已而为之的抗拒心理。

顾先生对国民党尽管有种种不满，但是他的强烈的国家意识却使他在抗战时期支持国民政府并且同情蒋介石。这一立场在日本投降后表现得十分突出。首先必须指出，他对战后的苏联抱着很深的忧惧，认为他是继日本之后侵略中国的另一可怕的势力。《日记》剪存了一则"中苏同盟条约公布"(1945年8月27日)的新闻，他在下面写道：

> 胜利后的惨痛！帝国主义的复兴！(见1945年末条)

在另一条报纸社论《祝中苏友好同盟条约》之后他咬牙切齿地说：

认贼作父。(1945年8月末条)

傅斯年出面支持中苏条约，表示外蒙在历史上不是中国本土的一部分，他读后十分气愤，写道：

此之谓御用学者！(中略)割地即割地，独立即独立，偏要替他想出理由，何无耻也！(同上)

这是他谴责国民党签订了一项割地丧权的条约。

…………

通观顾先生与国民党的关系，我们可以很肯定地说，他和国民党一度走在一起，主要是为了发展他自己的"事业"，而这些"事业"，包括边疆研究与通俗读物，则是为了"灌输国家意识及科学知识与一般民众"。这代表"五四"新文化运动的深化与扩大。傅斯年领导的史语所则一意趋向专精，欲与西方"汉学"(sinology)争胜负，其所体现的是"五四"的科学研究的精神。总之，顾此时的"事业"偏重"普及"，傅则偏重"提高"。但傅的史语所是国家机构，基础巩固；顾的种种"事业"则是私人结合，非有外面的援助便不能长久维持。在抗战的困难情况下，执政党中有人如朱家骅者表示愿意支持他的"事业"，双方自然一拍即合。所以顾在1940年代参加了国民党的不少文教活动，必须从这一角度去认识。1948年1月20日他在南京谒见蒋介石，便是一个很明显的例子。《日记》上说：

谒见主席，谈民众读物及教科书贷款事。

见蒋主席，面陈教科书贷款事。谓可商量，当召徐柏园计议。又陈民众读物事，谓甚好。予请销至部队，亦允可。

此时他任大中国图书公司总经理，正是为了维持这一“事业”，他才去见蒋的。至少在他的一方面似乎没有明显的政治动机，至于蒋是否出于政治考虑才愿意支持他，那自然是另一问题，但国民党对他的支持毕竟是有限的，因此两天以后（1月22日）他在中央研究院社会科学研究所讲演，题目便是“我的事业苦闷”。事实上，中国的巨变即将到来，再过一年多，他的一切“事业”便在天翻地覆中同归于尽了。

四、1949年以后的顾颉刚

顾先生在共产党统治下度过了最后的31年（1949—1980），他的生活无时无刻不在“党”的笼罩之下。这里自然不能全面地叙述他和“党”的关系。其理由有三：第一，《日记》中涉及他在各种“运动”下的遭遇，那是所有同辈知识人的共同的命运，世所皆知，不必再说。第二，1949年以下的《日记》，其真实性很不容易判断。他的自我检查在字里行间开始发生作用，而且愈往后愈是如此。1954年入京以前，他尚未进入党的“单位”，日记写得还算真实，但入京以后，所记都经过严格选择，运用时便必须慎察了。第三，他的夫人张静秋女士曾于1968年两次销毁《日记》。第一次撕去1955年1月11、12两天的日记，因为其中记载了她的哥哥张雁秋来信批评中共的话。她为此还写了一篇读来十分动人的“检讨”，表示她内心罪恶感太沉重了，“按捺不住……向组织上汇报”。第二次见《日记》1968年1月2日条末，顾先生写道：

> 自今年一月三日至六月廿五日之日记，全为静秋烧去。

但是她的“检讨”是1968年5月27日写的，为什么在认罪一个月之后又犯下了更大的罪，一口气烧掉半年的日记呢？这次她为什么又没有犯罪感，不再“向组织上汇报”了呢？所以我对1949年以下的《日记》不能不抱着很大的疑问，觉得可能经过删改，未必是原来的状态。不但如此，甚至1949年以前的《日记》也免不了灭迹的嫌疑。最可疑的是1945年8月27日毛泽东到重庆与国民党谈判，至10月10日双方签订《双十会谈纪要》后才飞返延安。这是当时重庆最大的新闻，顾先生同在一地，又极其关注共产党的动向，何以《日记》中竟一字未及？这未免太过于不近情理，因此我推测这两个月的日记一定经过了删改，尤以“文革”时期最为可能。

基于以上的理由，下面我只取《日记》中比较可信的记载，以凸显顾先生晚年生命的特色所在。

首先，我要解决他为什么决定留在大陆的问题。1948年12月28日他写了一篇“后记”附在《日记》同年之末，为我们提供了答案。他说：

> 自徐州陷，京沪人心恐慌，静秋作逃难计，逼我东返。归日商量行止，定赴广州，以练青来信，谓吴敬轩所办文化学院可聘予夫妇任职也。因此予乃自荐于中山大学，得可忠之允，已将聘书寄来。然静秋手足情深，不以夫妇及孩子同行为满足，雁秋一家及龙书一家亦须同行。惟拖老带小十余口，非五六万元金圆行动不得，这笔费从何处来？且到粤之后，至少有四五间屋方能容，顶费及购家具费又从何处来？我辈穷人，在此时代，安有逃

> 难福分，为此踌躇。原静秋之所以必欲逃者，盖以共军所至，辄将男、女、小孩分开，恐一家人将从此不得见面，故宁可到外面吃苦。（中略）共产主义固为迟早必实现之政治，唯恐初来时狂风暴雨，使最爱之人活生生的诀别，故尚以远走为宜。（中略）日前绍虞来，谓萧正谊君在台湾办东方大学，招我同行，因允之。前途演变，不知如何。起潜叔来，述郑振铎君言，谓“转告颉刚，不必东跑西走，左倾历史家甚敬重他”，彼固以为予可以不行者也。在此大时代中，个人有如失舵之小舟漂流于大洋，吉凶利害，自己哪能做主，唯有听之于天而已。[40]

据此可以确定：他本已讲定去广州，因受两家亲戚之拖累，未能成行。他又曾答应去台湾，但复受郑振铎“统战”的影响，而犹豫不决。不过他在思想上既已承认了“共产主义固为迟早必实现之政治”，他的“逃难”意愿便不可能十分坚定了。

…………

1949—1952 年，他基本上保持着一个学者的独立风格，从未主动地去和共产党接近，但是为什么他最后能进入科学院历史研究所呢？我们只有从共产党对他的态度先后不同中试作推测。1949 年 7 月 1 日“新史学会”筹备委员会在北平成立，发起人 50 名，其中并不包括陈寅恪、顾颉刚两位最有成就的史学家。陈先生尚在国民党治下的广州。顾先生则是故意删落的，因此他借罗常培列名其间而发出不平之鸣。他在名单之后写道：

> 予前办通俗读物，攻予为共产党最力者，罗常培也。今北平入共党之手，首先钻进去者，亦罗常培也。予前主持边疆语文会，攻击我不解边疆语者，罗常培也。今入其所不习之史学团体

> 者，亦罗常培也。天下乃有此无耻之徒，予甘心落伍矣！（《日记》1949 年 7 月末）

其实新史学会发起人中宁可以非史学家凑数，也不要顾颉刚，正是要对他示以颜色。1943 年重庆史学会的成立，他曾屡任会议主席，扮演着领导者的角色；这是共产党不会忘的。昔年为国民党捧场的人，现在便必须尝尝受冷落的滋味。但顾颉刚在中国史学界的存在毕竟不能完全否认，因此 1949 年 12 月筹备新史学会的上海分会时还是让他占有一席之地（见本年 12 月 11 日条），不过已从全国性的地位降至地方性的了。

共产党迟早必将他吸收到体制之内，这是既定的结局。《日记》1952 年 2 月 29 日条记：

> 季龙（按：谭其骧）谓予，云去年历史系本议决聘予为兼任教授，而一经人事室，便发专任聘书，盖华东教育部意，欲争取予，教课不必多而薪水可支全份。所以然者，一作专任便控制得住，每一运动不得不参加，庶乎可以改造一旧智识分子也。

过去三年中，顾先生的专业是大中国图书公司总经理，也在私立学院兼课，总之，他是一个典型的"自由流动分子"（free-floating element）。以他的学术声望而言，党组织尤其不可能长期容忍这种情形持续下去。下面一段纪事最能证实这一点：

> 德辉同事蒋君闻宣传部中人言，舒同主任命学委会，"对顾颉刚教授保护过关"，闻上海得如此待遇者仅予一人，与工商界之荣毅仁等。果尔，予可不受打击矣。其所以如此者，据德辉

言，当系国际观瞻所系，不当以此引起反响也。噫，果如所言，斯亦卅余年劳动成绩之所致也。予受此优待，益不敢自懈矣。(1952年8月10日条)

所谓“保护过关”，就1952年的“思想改造运动”而言。顾先生以《古史辨》驰名世界，美国、欧洲、苏联的汉学界，无不知之。如果他过不了关，酿成事件，的确会“引起反响”。但是他最后一句话则出于误会，以为党“优待”他是为了尊重他过去的学术成就，并期待他继续在同样的道路上取得更大更新的学术成果。事实证明，“益不敢自懈”恰恰是他以后几十年苦恼的根源。此观点下文自明，暂不多及。

1954年2月科学院历史研究所聘他为第一所(上古史)专任研究员，8月22日移家至北京，从此便定居了下来。他之所以能入京，自然是出于党中央的意旨，决不是科学院历史所能做主的。1953年3月8日的日记提供了一个很可信的背景：

昨(周)谷城谓予，到京晤徐特立先生，特立问起予著作，谓毛主席屡次提到，希望国家出版。谷城曰：“是否纯学术性者？”徐先生曰：“无妨也。”(周)予同告予，日前开人代会，晤陈毅市长，亦询予近状。予自惭学之不进，而各方多注意予，殷殷望之，更不安矣。

周谷城的传话并非道听途说之比。《日记》1958年6月20日：

谷城此来，系毛主席所召。日前已谈过一次，主席论及予，谓在卅余年前敢推翻禹，实是不易，并谓予之学问由看戏来，知《古史辨》自序为其所熟览。问及予近状，谷城云，治经学。主席

云：搁一搁亦不妨。知所望予改造者深矣。

这一则纪事可证前说不虚，他之被召入历史所确与毛“屡次提到”有关。但此外还有另一种说法，当时也流行甚广。1954年4月17日孙楷第（子书）从北京写信给他，说他之来京是由于“声名闻于远方”而“遐方人则公道”，并改写苏辙使契丹时赠兄（东坡）两句诗：“不是文章惊海外，还应憔悴卧江湖。”（按：原诗作“谁将家集过幽都，逢见胡人问大苏；莫把文章动蛮貊，恐妨谈笑卧江湖”。孙氏原函则误以为东坡使辽。）顾先生在《日记》中说：

> 读此书，似此次科学院见招，乃由于苏联学者之推荐。此或未必然，然北京方面对我之排挤则情事真实，子书盖熟闻之，故言之如此。自问一生不与人争权利，而人犹攻之不止者，则以名也。我之名，非苟而得之，乃一生劳动之结果。堪笑彼辈不与我作劳动竞赛，而惟嫉予名，可谓本末倒置。苟无共产党，予此生其终老沪上矣。然莘田（按：罗常培）、介泉（按：潘家洵）等同辈以此攻我，犹可谅，乃若（白）寿彝、肖甫（按：赵贞信）等，均予一手培植而得社会地位，曩时见予有些力量，趋奉唯恐不至，解放后见予与新政府无关系，即投井下石。噫，世态炎凉，予经多矣，入京以后，幸勿因他人之趋走予前而有所假借也。（1954年4月30日条）

孙的一封信引起他的无限感慨，竟将五年中的苦水，尽情吐出。《日记》中可与此节互相印证之记述甚多，此处不想旁涉了。但他在上海五年的生活与心境大致已呈现在这番牢骚话里，故引其全文于此。回到本题，我们可以得到两点认识：第一，苏联学者对他的重视是他

入京的一个可能助因；第二，由于奉召入科学院历史所，他对共产党发生了一种感激知遇的心理。

苏联学者的因素今天尚无文献可以证实或否证，不过也不完全是空穴来风。《顾颉刚年谱》1959年条载：

> 十月始，助苏联科学院中国研究所副所长越特金翻译《史记》本纪，历史所并组织一小组助之。彼“先以法国沙畹译《史记》转为俄文，复来北京，与本院历史一所同人胡厚宣、赵幼文、高志辛等讨论而总其事于予”。（页365—366）

很显然的，这位越特金来华，主要是向顾先生求教的。无巧不成书，我恰好会过越特金。1970年代初他到哈佛大学短期访问，因为我当时的研究重点在汉代，和我有过几次交流。我记得曾在家中招待过他。闲谈间我问他有没有汉名，他说是“袁慰亭”，这使我十分惊诧，因为这是袁世凯的字，不知是哪位中国学者和他开的玩笑。我忍俊不禁，因此也至今不忘。在谈论中，他告诉我他译注《史记》得到顾先生很大的帮助，并且一再表达对他的敬重。由于这一偶然的故事，我很相信苏联汉学家（也许就是袁慰亭）也曾在1950年代初向中共方面探听过顾先生的动静。

总之，毛提到顾先生和苏联学者的探询是两个互相加强的因素，并不冲突。顾先生入京就此成为定案。但是我现在要提出另一个大胆的推测，虽然眼前尚无法求证。问题的关键便在毛“屡次提到”顾的著作，不迟不早，偏偏在1953年。我们必须牢牢记住：这也是科学院全力以赴，争取陈寅恪入京的一年。1953年11月，汪篯带着科学院院长郭沫若和副院长李四光的两封信，专程从北京到广州，敦请陈寅恪担任历史研究第二所（中古史）所长。陈在史学界的分量一向在

顾之上,更以拒不向新政权低头著称。所以聘请的方式才会如此隆重。党的方面也早已摸清了两人的思想状态:顾是可以请得动的,陈则毫无把握。但聘请的原动力也决不在科学院,正副院长出面仅仅是由于职务的关系而已。目前所能见到的文字证据只能断定周恩来在幕后过问此事[41],但是我推测毛泽东或曾预闻其事。我不相信1950年斯大林曾向毛问及陈的传说,但毛不可能不注意到陈寅恪其人其学的存在。所以我疑心科学院迫陈入京而且势在必成,与毛的意向有关。我的推测虽无内证,却有旁证,即陈在1953年断然拒绝之后,党中央并未止步,因而又有第二轮的攻势。1956年8月章士钊受毛泽东、周恩来之托,到香港从事统战活动,路过广州小留,曾造访陈寅恪,有过一次畅聚,但谈话内容已不可知。[42]现在由于新史料的出现,我可以断定章的造访是受托说服陈北上。1956年3月6日吴宓在成都参加四川省政协会议,刘文典适从北京回昆明,特来会晤。吴宓记道:

晚饭后,刘文典、彭举同来;举旋去,与典久谈。……旋乘汽车至典馆舍,烹茗细谈。典述(一)典近十年之情况,此次赴京之使命,留此之原因;(二)寅恪近况,政府命典作说客,典欲宓代往(宓决不效华韶(按:"歆"之误)之对管宁,但未明说);……[43]

6月10日又记:

晚宴。宴毕,未看川戏,自访典,未遇。留柬(不愿赴粤说寅恪)。(页397)

这是有关陈寅恪晚年的一条极重要的新史料,前所未知。由此可以

推知三点。第一，1956年初北京政府特召刘文典赴京，交给他前往广州向陈寅恪作“说客”的“使命”。第二，刘也许自知不能达成这一“使命”，因此特别绕道成都，请吴宓代往。请代事，刘必已得政府同意，不可能是私相授受之举，因为陈、吴关系特殊，无人不知。第三，吴宓本来便和陈采取同一立场，因此坚决不肯接受刘文典转交给他的任务；他借华歆举管宁的史例为喻，即可知这是一件正式的政府差遣。总之，刘文典的使命来自政府，与科学院全无关系。刘自己最后怎样向政府交差的，其事已不可知。如果他没有去广州，那么章士钊8月之造访陈寓即执行了刘的“使命”，否则也是负着同一“使命”。1953年北京当局命陈的学生汪篯去作“说客”，失败之后，1956年改用与陈有交情的刘、章二老出马，其志在必得的势态十分明显。如果其中完全没有牵涉到毛的意向，这件事便不可理解了。

把顾颉刚入京和争取陈寅恪入彀两件事联系起来看，毛的意向便极易阐明。1953年，全国最负盛名的知识人一个个都俯首帖耳，只剩下史学界的陈、顾两人尚未就范，而恰好又同在国际汉学界拥有最高的知名度。顾先生虽不像陈寅恪那样坚持“独立之精神、自由之思想”，但他无欲则刚，谨愿自守而有余。所以陈、顾两人已到了非收进来不可的时候：一个是文化与思想的“伯夷”，一个是胡适的大弟子和国民党旧人，岂能继续让他们游离在外？他们既不肯自投罗网，党便不能不采取主动了。这是我对于科学院为什么在1953年聘顾为研究员的最后推测，姑且提出来以待将来的检证。

顾先生1954年8月22日定居北京以后，他的《日记》和上海的五年划下了一道清楚的界线，其中再也找不到“反苏”、“反共”的记载了。与其说这一界线象征了一种思想上的变动，不如说它精确地折射出他的生活世界彻底改变了。在上海的时期，他游离在体制之外，日常生活中接触到社会各阶层的人，因此经常听到种种杂音。入京

以后，他已归属于一个固定的“工作单位”，平时来往的都是同一类型的人，所关注的也是同类人共同面对的问题。这是一个截然不同的生活世界：他的工作单位在科学院，名义上是最高的学术研究机构；然而我们决不能望文生义，以为这是一般所谓“象牙塔”，住在塔里的都是些“精神贵族”。事实上，当时的体制中已不允许有“象牙塔”的存在。而且依照“高贵者最卑贱”的逻辑，科学院正是一个如假包换的“精神贱民”的世界。这个世界又是不设防的，完全暴露在一次接一次而且愈来愈强烈的政治风暴之下。顾先生入京以后的《日记》基本上便是这一世界的忠实反映。由于这里不是讨论这个复杂世界的所在，我仅把它看作一般的背景，用几句高度概括的话，一笔带过，下面仍回到顾先生入京后在思想和生活方面所碰到的具体问题。

前面已指出，1948 年他回顾一生的事业，主要有三个方面，即国故整理、民众教育、边疆开发。后两项在 1949 年以后已绝对不许党以外的任何个人或团体染指，所以他晚年的“事业”只剩下国故整理这一领域了。他接受科学院历史一所的聘任时，抱着满腔热情，要重理古史研究的旧业，实现他第二阶段师法王国维的梦想。他一厢情愿地假定，这也是历史所聘请的目的所在。然而他一到北京便发现实际情况与他事先的拟想恰恰相反。下面是《顾颉刚年谱》1954 年条的记述：

> 八月下旬至九月末　整理书籍。“我一生好书，节衣缩食地买书，所积太多，科学院代我全部运京，又给我一所大屋子安放，我非常感激政府对我的照顾。可是到京后不久”，尹达“就对我说：‘我看你就害在这几百箱书上了！’我听了骇然，心想，科学院为了我能掌握些史料，才招我来此；他竟说我为书所害，那么招我岂非多事？”（《从抗拒改造到接受改造》）

> 九月　作《顾颉刚工作计划》，分为编辑考订、研究专著与论文、笔记三部分，交尹达。九月下旬至十月，整理积稿，亦送与尹达看。但均不见回答。十一月下旬，到彼办公室将稿件取回，知彼竟未看，而对自己以往几十年的工作只评为"大而无当"，因此感到郁郁不乐。（页 353）

尹达虽是北大历史系毕业的，大概也上过他的课，后来还在傅斯年的史语所中工作过一段时期，但他此时是历史一所的党领导，他的反应即是党的反应。顾先生从此时起便认定尹达个人一直对他抱有极深的偏见，因此随时随地和他过不去，可见他完全不懂得共产党的根本性质。1964 年 10 月 27 日尹达明白地对他说：

> 我只知执行党的政策，故受你批评，亦不辩护。

这实在是一句真话。他当时虽表示同意，心结却依然如故，一直到死，都没有真正改变。前面引过 1958 年周谷城和毛谈话，提到他正在"治经学"，毛说："搁一搁亦不妨。"这便是尹达所认真执行的"党的政策"。他却误以为毛要他把思想改造好再进行古史研究。1949 年冯友兰上书向毛输诚，表示决心在五年内用马克思主义观点重写一部中国哲学史，毛回信叫他不用急，"总以采取老实态度为宜"。[44] 难道毛竟会对顾另眼相看，期待他在垂暮之年完成思想"改造"，然后写出合乎马列主义水准的古史吗？事实上毛找他来后，除了政治作用之外，也因为他在整理古典文本方面尚有一技之长，可资利用。1954 年 11 月 2 日他在日记中记道：

> 以毛主席的命令，成立"标点《资治通鉴》及改绘杨守敬地图

工作委员会”，以范文澜、吴晗、黄松龄、董纯才、翦伯赞、侯外庐、向达、顾颉刚、尹达、黎澍、刘大年、金灿然、王崇武为委员，以范文澜、吴晗为召集人。成立“标点《资治通鉴》组”，以王崇武为召集人，顾颉刚任总校对。成立“改绘杨守敬地图小组”，调谭其骧主持，史念海、顾颉刚、王庸参预工作，由出版总署组织人力。

此时他入京才两个月，毛的第一道命令便要他负责标点《资治通鉴》的总校对；改绘历史地图也在他的沿革地理的专业之内，谭其骧与史念海也都是他过去训练出来的专家。不但如此，继《通鉴》之后毛又在1958年下令标点二十四史；这个任务当然也落在他的身上（见《日记》1958年9月30日条）。1971年4月7日周恩来正式派他主持标点二十四史计划，如果不是毛亲自点名，也必是周善揣毛意的结果。所以就顾先生的史学造诣而言，毛看中的不过是有关文本处理的技术部分，至于顾先生本人念兹在兹的名山事业则自始即未进入毛的视野。尹达在这一点上对党的需要是抓得很紧的，难怪对他送去的积稿根本不屑一阅，而他以往几十年的工作也只落得“大而无当”四字的评语。

必须承认，对于党的整体需要而言，像顾先生这样的人在政治上还有各式各样的剩余价值。姑举一二例作为说明。1955年1月2日的日记说：

闻大玫及王伻言，予在政协中之发言，昨晨曾以录音广播，当必为台湾居民所闻，发生招徕之力量。

可见他自己也十分清楚他的工具作用何在。1957年5月2日他在日记上写道：

> 政府派黄居素到港，作联络事宜，故真如（按：陈铭枢）邀其来此，嘱予为宾四写信，能回来最好，即不回来亦望改善态度。予因作留港旧友书十一通交之。

这是他代党向钱先生和其他在香港的旧友进行统战工作。有趣的是钱先生在《师友杂忆》中说：

> 后余来香港，有人来言，颉刚面告，其在北平重获旧时学业生涯。盼余能设法早归。则其不忘情于余者，实始终如一。（《全集》本，页 251）

钱先生未说收到他的信，不知是忘了，还是别有原因。但两相对照，令人失笑。当时几乎稍有名望的知识人都被用之为统战工具，顾先生自是身不由己。1952 年吴宓在重庆被逼写成一篇《改造思想，坚定立场，勉为人民教师》，刊布在 7 月 8 日的重庆《新华日报》上。[45] 三个月后这篇文章也化为统战之声。吴宓在 10 月 3 日的一条日记中说：

> 今日作《壬辰中秋》五首。（一）首三四句乃指昨日上午李耀先告宓，闻当局已将宓之思想改造文，译成英文，对美国广播宣传，以作招降胡适等之用。此事使宓极不快，宓今愧对若人矣。（同上，页 432）

他的中秋诗第一首值得全引在这里，不仅第三四句而已：

> 心死身为赘，名残节已亏。逼来诅楚状，巧作绝秦资。恋旧从新法，逢人效鬼辞。儒宗与佛教，深信自不疑。（同上）

这是一代中国知识人"亡天下"之后的哀音。吴宓当时因学生"皆赞扬苏俄社会主义，并歌颂斯大林"，故沉痛地预言："今后中国将永非华夏五千年文明之中国矣。"（同上，页431－432）但是他发出的哀音也许还能在后世读者心中激起同情的回响。

顾先生入京以后有没有与吴宓相类似的文化感受，《日记》中没有明显的痕迹可寻。但是有一点是肯定的，他定居后毫无因人生新阶段开始而流露出丝毫兴奋的情绪。相反的，两个月还不满，他的感受竟是"苦"，而不是"乐"。1954年10月13日记：

> 改《千家诗》一首抒怀：
> 云淡风轻下午天，傍花随柳过前川。
> 时人不识予心苦，将谓偷闲学少年！

其实所改最主要的一点是将程明道原诗"予心乐"改成了"予心苦"而已。从这一线索出发，他在9月13日晚上

> 看《梅村集》。

的记载似乎有点形迹可疑。此时他定居北京才三个星期，运来的书正在整理上架，为什么偏检出一部《吴梅村集》来消闲？吴宓在1949年以下的日记中也时时记他读《吴梅村集》而流涕，自比于梅村在清初身降而心不降的无奈。他和陈寅恪一样，也以文化遗民自居，不过他羡慕陈仍能步顾亭林的后尘，而他自己则不得不降格为吴梅村，上

引“名残节已亏”之句便表达了这个痛苦。他与国民党毫无关系，所谓“名节”并不带半点政治涵义。依照顾亭林“亡国”（改朝换代）与“亡天下”（异族文化征服中国，如薙发易衣冠）之辨，吴自以为所经历的是后者，所以他说赞苏俄、颂斯大林，华夏五千年文明的中国从此将不复存在。但顾先生的情形则稍有不同，他曾一度是国民党员，参加过制宪与总统选举，复当选为中央研究院院士，现在北上进入新政府系统下的科学院，他难道完全没有一点“旧朝”换“新朝”的感觉？只要潜意识里有一丝这样的感受，三百年前他同乡——吴梅村——往事便可能触动他的心弦。我们应该记得，1948年底他曾动念去广州或台湾，终因家累太重而不得不放弃此念。这岂不是和吴梅村“脱屣妻孥非易事”（《贺新郎·病中有感》）的感慨先后如出一辙？入历史所以后，尹达对他的态度只有更深化了这一感受。1955年3月17日他说得很清楚：

> 尹达对予态度，一若征服者对被征服者，令人难受。“到此乃知狱吏尊”，洵然。

事实上，刚刚入所不久，尹达便对他说：

> 你是在上海等待蒋介石反攻大陆的，现在看我们的政权巩固了，你才肯来了。[46]

这真是“征服者”对“被征服者”的一种最露骨的语调。

但这种“被征服者”的感觉他早在三年前便已领略过了。1952年在上海经历“思想改造运动”中，他写道：

学委会派来干部，每盛气凌人，一副晚爷面目，自居于征服者而迫人为被征服者。(《日记》1952年8月9日条)

懂得他这一心理，"看《梅村集》"便不会使我们感到意外了。

但他毕竟是受过"五四"反传统洗礼的人，"古史辨"也是拆毁传统的工作，难道他自己还摆脱不掉传统中的那些渣滓吗？说起来教人无法相信，他心理的传统积淀竟是既厚且重。从《日记》看，他有极深的传宗接代的观念，为了"得子"，一再考虑"纳妾"。又为了知道命中有无子嗣或何时可以得子，他到处找人算命看相；他也关心命中的穷通寿算。姑举一例以概其余。《日记》1943年1月25日条：

(张)嘉谋擅相术，谓予五十三岁可得子，子必佳。又谓予寿当至八十外，可及见子之成立。

此条之末又加了1944年1月10日的"补记"：

自嘉谋为我作五十三岁得子之预言，我与履安谈，请纳妾，履安怫然，曰："我自己感觉到，我和你的缘分满了！"当时只谓是气话而已，哪知四个月后真舍我而去乎，痛哉痛哉！

这条记载和跋语，若置之传统士大夫的日记中，那是再合适不过的，但是谁能相信它的作者是曾在《新潮》上痛批旧家庭弊病的人呢？我在这里只是作历史的观察，绝对没有半分讥笑顾先生自相矛盾之意。相反的，这个实例让我们深一层地认识到：一百多年来中国学人笔下所津津乐道的"新"与"旧"、"进步"与"落伍"、"传统"与"现代"、"西方"与"中国"、"革命"与"反动"等等二分法都是经不起分析的。在实

际生活中的“人”本来就是“一堆矛盾”（“a bundle of contradictions”），愈在变动剧烈的时代，愈是如此。另一位“五四”先锋——傅斯年——在无意中点破了这个真理。他说：

我们的思想新、信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。

胡适听了这番深透的议论后，评论说：

孟真此论甚中肯。[47]

顾先生也是“一堆矛盾”，并非例外。他在思想上早已否定了国民党。自从1953年3月8日周谷城传话，说毛“屡次提到”他的著作问题，他“在安身立命之处”或许已对毛产生了“知遇之感”。所以1953年11月25日，他在称赞钱先生《诸子系年》为“不朽之作”之后紧接着下一转语：

惜其不识世界大势，投向反动阵营，终为国家民族之罪人，斯则受张其昀拉拢之害也。

不论此语是否发自内心，在思想的层面他的选择已决定了。但十个月之后，当他从尹达的态度中感到自己是“被征服者”的时候，他“在安身立命之处”又故态复萌，不知不觉地认同吴梅村了。他的认同自然是有限度的，因为他和国民党的关系决非梅村与明朝之比。1949年5月25日上海易手的那一天，他在日记中说：

蒋要打一硬仗给外国看,结果打不成,所谓"兵败如山倒"也。此君"自我得之,自我失之,亦复何恨",惟苦了万千老百姓耳。

这是以蒋比梁武帝,与陈寅恪"自我失之终可惜"的诗句竟不谋而合[48]。这里带有一点惋惜之意,然而已站在旁观者的立场上了。所以他的认同不可能发展到吴梅村那样自伤的深度:"我本淮王旧鸡犬,不随仙去落人间。"(《过淮阴有感》之二)

顾先生对吴梅村这一点微弱的认同,如果有的话,也是极其短暂的。接下来便是长期的追求"进步",而且愈逼愈紧,与整个政潮的继涨增高密相配合。但直接的原动力来自他的夫人张静秋。这是他晚年生命的一大特色,不可不著其梗概以终此节。

张静秋女士原是国民党员,抗战胜利后其兄雁秋和她两人都曾有意竞选国民大会代表(见《日记》1947 年 9 月 14 日条)。此所以她在 1948 年底主张偕兄全家同去广州,事已见前。共产党的天罗地网愈收愈紧,1951 年 6 月张雁秋在镇反运动中终被逮捕(见《日记》6 月 20 日条),判劳动改造十二年。从此时起张静秋便生活在极度恐惧之中,《日记》同年 8 月 1 日条:

渠又因雁秋之事,弄得草木皆兵。今日上午,以建军节,街头常有警备军过,汽笛惨鸣,静秋即以为来捉人,为之心惊肉跳。夜中已睡矣,忽打门声甚厉,静秋惊起,予亦醒,继乃知是朱家客也,又是一场虚惊。生当此世,人人自危,而静秋以神经质,加上燥急之性情,遂若傀焉不可终日矣。

我们必须牢牢记住这一段惨痛经验(心理学上所谓"traumatic

experience”），才能理解她后来的种种行为表现。为了存活下去，她必须不断地逼着顾先生“进步”，以争取党的信任。1954年12月7日：

> 接中国人民政治协商会议全国委员会秘书处来函，云由该会常务委员第六十二次会议协商决定，请予为政协第二届全国委员会委员，第二届第一次全体会议定于十二月二十日在北京召开。是夕，静秋闻之，为之喜而不寐。

获聘为全国政协委员当然在政治上跳上了一个很高的安全台阶，她“喜而不寐”是极自然的反应。但共产党对高级知识人的收放擒纵自有一套精打细算的腹案，外人不得而知。因此顾先生得意之后又继之以失意。1955年6月4日：

> 今日静秋见报上发表科学院学部委员名单无予名，颇责备予之不进步，以致被摈。然社会科学党中有不少名家，不似自然科学之悉取材于党外也。观党中历史学界如尚钺、嵇文甫、华岗等尚不在内，更何论于予耶！“为善无近名”，予得解除名之桎梏，亦可喜也。闻此次学部名单，自然科学、技术科学方面之委员系由各专家票选，而社会科学部之委员则由党方圈定。予于马列主义尚未入门，固不当预此选也。

科学院学部委员相当于中央研究院院士，以史学成就言，顾先生似不应落选。张静秋嫌他“不进步”，他自己也认为是由于“马列主义尚未入门”之故，其实离题万里。他是否真感到“可喜”，姑且不谈。无论如何，他的自我辩解和关于学部委员产生程序的了解（包括自然科学

在内)，都未必与事实相符，不过这里无深究的必要。然而这一挫折却使张静秋加倍地警惕起来，从此逼顾先生"进步"便一天天升级了。6月12日：

> 以天气太热，昨夜眠又不佳，精神疲倦至极，而静秋以予不得被选为学部委员，又复怨予之不进步。以予年龄之长，精力之差，业务之忙，家累之重，何能多看新书；即看新书，亦何能必有进步。若实未进步而表面冒充进步，以期当局之赏识，此乃投机分子所为，非予良心所安，且予之品性亦实不能为也。然则在此紧张空气中，殆非逼死予不止矣。

第二天李富春、陈毅在怀仁堂报告，自三时至九时半，他别有业务，本不想去，但张静秋坚不肯放过他。6月13日的日记说：

> 《史记》工作当续为，以维生计，天又大热，今日之会予本不愿去，而静秋求予进步之心太切，强迫予往，乃至晚十一时始得晚饭，十二时始得登床，失眠之疾遂大作矣。今日政府中人，经过千锤百炼，自系龙马精神，而我则神经衰弱已甚，欲勉强追随，徒然送我老命而已。

顾先生晚年陷在这种境地中，他的生活真是"苦"得很。1956年9月16日他谈到自己的病，归结为四个病源：

> 予之病，已届衰年，一也。受经济之压迫，卒卒无闲，二也。受尹达之侮辱，三也。静秋易怒，常致反目，四也。若予工作轻松些，家庭和乐，领导方面有相当之礼貌，则虽届衰年，尚可有水

平线上之健康也。

但是他要想"家庭和乐",却只有拼命"进步"一条路可走;1958年在所谓"交心运动"中,便做了上乘的表现。4月16日他记道:

> 今日予向同人挑战,不但比数量,而且比深比透,成一积极分子矣。归后为静秋言之,渠喜而不寐。

这又是一次难得的"喜而不寐",顾先生无疑付出了很大的代价。

等到"文化大革命"爆发了,他以前的一切努力又全都付之流水。1966年9月11日他记下了三件事:

> 静秋与潮、洪、湲三儿与予斗,静秋打予至五次。
>
> 家中人与予斗,以我拉客观故,以此知予在交代中拉客观太多,将来所中亦必与予斗也。
>
> 以我为"反动学术权威"故,四儿皆不得为红卫兵,以是皆恨我,我每出一言,必受其驳,孤立之状可想。堪儿向与前院诸儿游,自封屋后,诸儿皆不与说话,渠遂携被卧于校中,仅还家吃饭耳。在饭桌上,常瞋目斥予。

以前是张静秋逼着顾先生"进步",把希望寄托在"一人成仙,全家升天"上。现在不同了,家中人人各自求活命,而顾先生反而成为妻子儿女求生的唯一障碍物,必须随时以暴力镇压之。1967年3月8日顾先生发出了下面的哀鸣:

> 今日下午,静秋开会归,予询其到会人多否,渠谓住本胡同

> 者几全到，惟季淑仙未至。予云："季淑仙之大字报比我还多。"……静秋云："你的大字报比她还多，你不能说人家。"我云："我的大字报有些是青年人开我玩笑的。"彼闻此言大怒，斥我不信群众，即要到"文革"小组检举。予急谢失言，彼仍打骂不休。噫，以我之年与病，一死何足惜，但想不到竟死于静秋之手耳。

顾先生在巨大的家庭压力之下，追求"进步"二十多年，究竟取得了何种具体的成绩呢？读完《日记》后我反复推究，只能得到一个结论：他对毛泽东的崇拜与信仰确是与日俱进，最后他好像已能断定整个世界，不仅是中国和东方，终将笼罩在毛的"伟略"之中。如果他这些意思是以普通的豪言壮语出之，我自然会怀疑其真实性。但是他在表述这些信念时，往往杂之以诗与梦。这就使我不得不认真看待之，因为据我读《日记》所获得的印象，在多数情况下，《日记》中的诗与梦是他内心感受的流露。

1959年3月他和其他政协委员访问长沙等地，他有《到韶山冲谒毛主席故居》一首歌，题在故居的纪念册上。歌曰：

> 刘邦还乡时，引吭歌大风。这风是化国为家的私风，到了逍遥津，汉家的寿命合告终。毛主席还到这故乡也该歌大风。这风是根本压倒西风的东风，它吹起了亚、非、南美火熊熊，帝国主义路途穷，世界行将化大同，功德万世长崇隆。长崇隆，长崇隆，光辉照彻全宇宙，亿兆人来瞻礼韶山冲。（见《日记》1959年3月31日条末）

他是不能"冒充进步"的，他的"品性"也不允许他作"投机分子"（见前），所以我毋宁相信这些歌功颂德之言是发乎内心。在老一辈史学

家中，歌颂“韶山”的，陈垣比顾先生捷足先登，不过援菴老人只能笼统地说“韶山”是“圣人之居”[49]，而顾先生则把“韶山”的“功德”刻画得轰轰烈烈，也可以说是后来居上了。1962年11月25日：

> 社会主义阵营，毛主席为领袖。资本主义阵营，肯尼迪为头子。赫鲁晓夫，则肯尼迪之玩物耳，尼赫鲁，则肯尼迪之走狗耳，何足道哉！

这是当时官方天天宣传的关于国际形势的一幅图像，顾先生耳濡目染之余早已照单全收。在这幅图像中毛真是威风八面：整个“社会主义阵营”不知何时都已叛离了“苏修”，改投在毛的麾下，而正在走向灭亡的“资本主义阵营”则只剩下一个“头子”领着一个“玩物”和一只“走狗”。端的是“何足道哉！何足道哉！”但这不是顾先生一个人的独特见解，而是整个中国大陆的“共识”。试看下面的例子：1963年12月3日全体政协委员都列席人代二届四次闭幕式，听邓小平宣读苏共中央信。顾先生记述这一幕，说：

> 今日苏共忽给中共一信，呼吁停止论战，苏联愿意供给中国石油及专家，苏联仍将以无产阶级专政，反对帝国主义。此真突如其来之转变！可见肯尼迪死后，赫鲁晓夫失去靠山，乃急向中国投降，引起全场中无数笑声，正与上月廿三日宣布肯尼迪死耗之鼓掌声相应。

以上几条史料都涉及毛的公共形象，还不足以充分说明顾先生对毛心悦诚服的深度。下面三条史料则完全是他个人的感受。第一是他在1963年12月17日，写了一首《祝毛主席寿》的诗。诗曰：

> 扫尽人间虎与狼，伟人伟略起东方。昆仑三截犹难餍，要把河山一担装。

这首诗是私下写的，既不能发表也不敢冒昧寄与寿翁，自然可以当得起"言为心声"的评语。"昆仑三截"句借自毛词，分指欧、美、中国三个地区，但"伟人"的"伟略"则并不以此为满足。"河山一担装"即负担起整个世界革命的大任，把苏修也包括进来了。有了这首诗，我们便不得不承认他的"韶山颂"和"社会主义阵营领袖"等等都是由衷之言。第二，同年 12 月 26 日记：

> 今日为毛主席七十寿，阖家吃面以祝。

全家吃面祝寿更是真情流露了。据此条，可知今年特别有暗中祝贺活动是因适逢七十整寿。他和毛同龄，早七个月，恐怕也兼有自祝之意。我查过以后各年的日记，从 1964 年起，每逢此日都在日记上题"毛主席生辰（朱笔）"字样，但到 1969 年却停止了。大概他已意识到，"反动学术权威"是不配为毛祝寿的。最后也是最重要的，是他 1967 年 6 月 8 日的记梦：

> 予梦见毛主席已不止一次，而昨夜之梦特长，毛主席来我家，温语良久，同出散步。此固幻象，但足征予参加运动十个月，对毛泽东思想已渐渐接受，思想改造已有端倪，弥可喜也！孔子以不梦见周公而自叹其衰，予今体已就衰而志则甚壮，是则闻道虽晚，当不至朝闻夕死，不措之于实用也。

他的梦是情感浓烈的结晶，前面已说过了。对于他所特别崇敬的人如王国维、如梁启超，他早年都曾在梦中相会过。在这“文革”进行得火热的岁月，毛当然已取王国维而代之。不过虽在梦中，他还是有分寸的，昔年与王“携手而行”，现在则只敢与毛“同出散步”。引孔子梦周公的为比，在他自是表达了最高的礼敬。但幸好这是在“文革”早期，若到了“批林批孔批周公”的时期，这样写恐怕首先便要被张静秋痛打一顿，然后向“文革”小组检举了。无论如何，他与毛的关系最后在梦中结束，倒是富于象征意义的。

五、顾颉刚与谭慕愚

在最后一节中我要特别介绍顾先生和谭慕愚女士之间缠绵了五十多年的爱情故事。我读顾的《日记》，从1924年开始，便为这个伟大的故事所吸引，以后《日记》中几乎随时随地都是谭的身影。顾为她写了无数的诗，也做了各式各样的梦，其情感之浓烈，可想而知。遗憾的是，我所能看到的都是顾在《日记》中所提供的片面记载，对于谭的一方面，我几乎毫无所知；后来虽找到了一两条《日记》以外的资料，但都是关于谭在北大读书时期的政治活动。至于谭对顾的感情究竟是怎样回应的，她的内心又是如何感受的，我仍然是茫无所知。但仅从《日记》所见，谭已不失为一位出类拔萃的现代女性，而终日在故纸堆中出入又复谨言慎行的顾颉刚竟是一位浪漫的情种，更使我为之挢舌不下。如果不将这一段情缘揭示出来，我们便不可能看清他作为一个有血有肉的人的本来面目了。

1924年4月13日的《日记》载：

与介泉夫妇、缉熙及北大女生黄孝征、彭道真、陶桓连、谢祚

茝、刘尊一、谭慕愚游颐和园、玉泉山，由彭君之兄及其同乡何君领导。上午八点一刻出门，下午八点一刻归，游甚畅。

颐和园最佳处为谐趣园，前数次所未到也。竹影泉声，清人心骨。予不到颐和园，已十年矣。今日与女子同游，颇感乐趣。必像我辈无玩女子之心者，社交公开始无可弊。否则但以女子为牺牲耳。

这是他和谭慕愚初逢之一日。五十四年之后他在此条之末题诗并跋云：

无端相遇碧湖湄，柳拂长廊疑梦迷。五十年来千斛泪，可怜隔巷即天涯。

一九七八年九月六日，偶展此册，不觉悲怀之突发也。因题诗于上，以志一生之痛。

为诗及跋语时他已八十五岁高龄，再过两年便下世了；他自叙五十余年中为她留下了"千斛泪"，而两人爱情终无结果则是他的"一生之痛"。持续了这样长久的情感在二十世纪中国不能不说是一个极少见的奇迹。1978 年 9 月谭的"右派"帽子还没有摘掉，两人虽同在北京，却不能相见，这是最后一句诗之所指。

顾、谭往来最多的日子在 1924 年 4 月到 1926 年 6 月这两年之内，以后便会少离多，主要靠通信来维持关系。下面我将就他们交往最密切的三个阶段——即 1920 年代、1930 年代和 1940 年代——分别点出他们情感发展的高潮。由于我的基本资料是这部《日记》，事实上真正呈现出来的只是顾对谭的一往情深。顾先生在 1943 年曾自编一张"与健常往来年月表"，起 1924，迄 1942，颇便检查（见《日

记》1943年6月30日条末)，因此下文将略“事”而详“情”。顺便说明一下1930年代后谭慕愚的正式的姓名是“谭惕吾”，而《日记》则往往称她为“健常”，也许是她的字或号。

顾对谭似乎是一见钟情，交往十几天之后他在《日记》上写道：

以谭女士之疾，心甚不定。吾对她以性情上之相合，发生爱敬之心，今一闻其病，我之心搅乱乃如此，吾真不能交女友矣。(1924年5月1日条)

同年6月21日条又记：

予与介泉言，如予者无资格入情场，而此心终不能已，缠绵悱恻，殆不可堪。思之良愧！自游颐和园至今日，才六十九日耳，乃觉有半年之久，时间之主观如此。

很显然的，一缕情丝已把他牢牢地缚住了。这种一见钟情之感是怎样触发的呢？他自己有一段描写：

予于同游诸人中，最敬爱谭女士，以其落落寡合，矫矫不群，有如幽壑绝涧中一树寒梅，使人眼目清爽。(同年4月29日条)

“落落寡合，矫矫不群”是一种孤高的风骨，顾自己也是如此，也就是所谓“性情之相合”。一年以后，相知更深，他又有进一步的分析：

予性有两个倾向，一爱好天趣，二勇猛精进。好天趣者，友人中如(俞)平伯、(叶)圣陶、介泉皆是，故甚契合。惟勇猛精进

> 者乃绝少，而不期于谭女士得之。情丝绸缪，非偶然也。（1925年6月24日条）

同年12月9日记云：

> 得谭女士复书，知其肯纳我言，极慰。她极勇猛，眼光又甚锐利，如得专心为学，定可出人头地。予交友多矣，如我之勇猛而肫笃者极少见，而不期于女友中得此同调。特其棱角太露，到处生荆棘，更使我悲伤耳。

可知他最心折于谭慕愚的地方是她的“勇猛精进”的气概。事实上细读1924—1926年的《日记》，我们发现：这两年中顾、谭两人同在生命力最旺盛、创造力最辉煌的时期，不过前者的领域是学术，后者则是政治而已。顾的“古史辨”运动即在此时跃起，他那篇著名的《自序》是在谭离京前写成的，她并且预读过原稿（见《日记》1926年3月6日及18日条）。她的国学基础很好（见《日记》1924年7月3日及21日条），最后入北大史学系也是接受顾的鼓励（《日记》1925年10月16日）。上引日记中“肯纳我言”，即指此，所以谭后来也一直把顾当作老师。但谭的志业在政治，是当时一位热血沸腾的爱国学生，下文将做交代。总之，他们两人都进入了“勇猛精进”的人生阶段，彼此深相契合，是很自然的。

他们最初交游时，顾尚独居北京，但同年9月18日他的续弦夫人殷履安女士入都定居后，他的内心冲突便愈来愈掩盖不住了。他们是旧式婚姻，履安虽只有小学毕业的程度，但特以贤德著称，内而持家，外而待客，无不情礼周到，是一位典型的贤妻良母[50]，所以顾在《日记》中也常常自誓决不背负履安。下面两个梦最能说明他内心

的天人交战。1924 年 12 月 25 日：

> 梦中见一人，昏夜中可近而卒不近，予谓之曰："我没有法子和你好，你也不值得和我好，我们还是永远留着这一点怅惘之情罢。"醒来思之，不觉泪下。时天未晓也。

梦中人当然是谭慕愚了。一个半月之后，同样的梦又来侵扰他了：

> 拂晓得一梦，与去年十二月二十五日所感略同。履安外出，其人适来，遂与共候门。迄深夜而履安不至，二人相对，极温存，又极无奈。她道："你感到兴味吗？"答之曰："妹，我不敢以自己的快乐而把你牺牲了。"觉后思之，情意无尽。不期卧病之中，乃有如许闲情。（1925 年 2 月 11 日条）

所以在整个第一阶段，他们并没有"谈恋爱"，而且表面上还保持着相当的距离，女方尤其如此。1926 年 5 月 18 日，他写道：

> 慕愚来书，过于敷衍，使我不快。案头文竹，渐渐枯矣，交游之缘其将尽耶？三月十八日相对默坐两小时许，其最后之温存耶？思之惘然。

可知他们的感情表现仅止于相对默坐，彼此心中都荡漾着一丝温存的滋味而已。这无疑是一种纯精神的交流，也许接近所谓柏拉图式爱情吧。

谭慕愚至迟在 1925 年已成为国家主义派（青年党），在"外抗强权，内除国贼"的口号下，她参加了许多反帝国主义和反对共产党活

动。顾先生在1925年6月7日的日记说：

> 《晨报》载三日游行队（按：即“五卅运动”）至东交民巷时，前队（北大）迟滞不进，有女士二人径前夺旗，曰，“时已至此，还怕死吗！”大队遂随之而进。至栅门，门紧闭，乃高呼而返。彭女士言谭女士当游行至东交民巷时极激昂，《晨报》所言，或即是她。十一日，谭女士来，询之，谓即彼一人。

顾对谭的“勇猛”气魄知之甚深，故读报即认定夺旗而进者必有谭慕愚在内。他为谭的爱国热忱所感，竟也抛下文字，参加救国运动。同年6月9日的日记说：

> 今晚谭女士来，面容憔悴，嗓音干哑，闻自沪案起后，每夜至二三时始得睡，早五六时即起，在救国团日夜操劳。她身体本弱，向不能迟眠，今因国事如此，令人泪下。我为文字所迫，无时间作救国运动，明日教职员本拟不去，今日她来，使我不忍不去。

这并不是顾因情有独钟之故，刻意夸张她的勇敢与劳绩。试读闻一多在1926年的一段生动描写：

> 前者国家主义团体联合会发起反日俄进兵东省大会，开会时有多数赤魔溷入，大肆其捣乱之伎俩，提议案件竟无一成立者。结果国家主义者与伪共产主义者隔案相骂，如两军之对垒然。骂至深夜，遂椅凳交加，短兵相接。有女同志者排众高呼，痛口大骂，有如项王之叱咤一声而万众皆喑。于是兵荒马乱之际，一椅飞来，运斤成风，仅斫鼻端而已。女士尝于五卅游行时，

揭旗冲锋，直捣东交民巷，故京中传为 Chinese Jeanne d'Arc 焉。此亦趣闻，不能不与同志言之浮一大白也。[51]

闻一多当时属于“大江社”，也是国家主义团体之一。信中所言“女同志”即谭慕愚，可知她自上一年五卅游行一役已赢得“中国的圣女贞德”的尊号。何以知此女即谭，李璜记述 1926 年 3 月 10 日去北大三院大礼堂召开的“反俄援侨大会”云：

主席台系从后面上台，因之主席台后门必须把守，最为重要。于是我派台湾籍北大同学团员林炳坤与谭慕愚守主席台后门，因林身高力大，而谭系北大女生，当时风气，对于女子，尚不敢乱下拳头。我两次参加游行，察知军警也不敢捉女学生，而首次闻一多主席之反日俄进兵东省大会筹备会，亦谭女士大呼几声便吓退……[52]

与闻函相对照，即是同一人，绝无可疑。这次大会主席李璜最后也是靠“谭慕愚女同志以身护之”，才没有被人打伤。（同上，页 128）

合读以上三种来源不同的资料，则谭慕愚在当时北京救国运动中为一叱咤风云的人物，已清晰地呈现在我们的眼前。难怪顾先生对她如此倾倒了。

第二阶段的交往在 1930 年代，顾任教北平燕京大学，谭则供职南京政府内政部，南北互访，时复一遭，彼此之间的情感深化了。“与健常往来年月表”1928 年条云：

予在广州，暑假中得高君珊女士信，悉健常在大学院作科员，不幸以党案被捕入狱，嘱予营救，予因致长信与蔡孑民、戴季

> 陶先生,并发电,请其营救。与健常一函,托君珊转交,彼得此大哭,来书有“最知我者惟先生”之语。出狱后,东渡日本,学于东京高等女子师范。(是年未见面)

经过这一次患难,谭对他的“知己”之感自然加深了。当时国民党实行“一党专政”,不仅共产党已成非法组织,反共的青年党也同样在取缔之列。所以谭被捕入狱。此案消解后谭才能正式进入内政部工作。

1931年1月顾先生到南京访谭,这是久别后很重要的一次晤面。头一天在火车上适逢大雪,他已心中忐忑不安,赋诗曰:

> 一天风雪冷难支,为约伊人不改期。我愿见时便恸绝,胜留余命更生离。(1月9日条)

第二天会晤后记:

> 不见慕愚,一年半矣。情思郁结,日益以深。今日相见,自揣将不止陨涕,直当晕绝。乃觌面之下,尘心尽涤,惟留敬念。其丰仪严整,消人鄙吝可知。今日天寒,南方诧为数十年所未有。彼为我买炭,手拨炉灰,竟六小时,我二人在一室中未曾移席。呜呼,发乎情,止乎礼,如我二人者殆造其极矣。(1月10日条)

可知谭慕愚自有一种高华的品质,使顾的儿女情怀升华为“敬念”,孔子所谓“晏平仲善与人交,久而敬之”,也许便是指这种精神境界。一个多月后他去北平整理谭慕愚历年写给他的信,对于她发出了高度

的礼赞：

> 民十三(1924)迄今，慕愚寄我函件得九十三通，有许多未填写日期者，须考定其事实及所用函笺，颇费事也。将慕愚寄我的信通看一遍，其人格直如晶莹之宝石，有良心，有志气，有魄力，洵为超群轶伦之材，而频遭夜行者之按剑，世无真知，我自憙为九方皋矣。
>
> 慕愚性格，备具男性的勇敢与女性的温存。故有坚决的意志与浓厚的同情心。上月我与之谈，谓我欲造成人才而别人诋我利用青年，我欲提倡学术而别人诋我好出锋头。彼云："假性情人是必不能了解真性情人的。"她所以知我为真性情，正因为她自己是真性情耳。(1931 年 2 月 22 日条。按：关于他们两人性情的异同，他后来做了一个详细的比较表，见 1935 年 4 月 10 日条)

由于顾先生对谭的爱情在无可奈何的现实中提升到了纯精神的层次，他在这次六小时的拨灰长谈后，想出了一个"精神之结合"的方式，1931 年 2 月 4 日他记道：

> 久欲写慕愚信，今日忍不住了。信中劝其向世界史及中国国民生活两方面着力，将来好与我共作一部中国通史，我任上古至清，她任鸦片战争以后至现在。要是这个工作真能作成，我二人精神之结合将历千古而长存，不胜于百年之伉俪乎！只要她能答应，我的不安静的心就可安静了。

这是一封二千余言的长信(见 2 月 5 日条)，竟很快收到积极的反应。

2月17日：

> 得慕愚书，承受了我的要求，自接信日起，每日抽出三四个小时读书，并作笔记，先从满蒙新疆西藏等问题做起。俟见解成熟，再作论文以锻炼发表能力。为之大慰。只要她的学问有成就，我的生命也就有意义了。

这里值得注意的是：谭慕愚对边疆问题的兴趣此时已开始，后来更亲往绥远考察，并代内政部长写《内蒙之今昔》。这些活动直接影响到顾先生的研究方向。他告诉我们：

> 廿二年(1933)秋间健常随黄绍竑到北平，旋赴绥远，商议内蒙自治问题。过平时，健常曾至燕大我家一宿。自绥远归，又至燕大讲演，予受感动，遂有研究边疆问题之志。(《与健常往来年月表》)

甚至他最后决定到北京大学兼上古史课也是因为谭慕愚的关系。1931年5月9日条记：

> 张西山君转到健常信，悉健常以到内政部逾半年，例须由铨叙部审查资格，而渠已改名，恐北大预科毕业证书无效，嘱我向蒋、胡二先生言之。然我以耽浏览，来济(南)已逾期，审查期亦已过，怅甚。即写梦麟先生信，答应下学年在北大兼课事，请其即速证明健常资格。

为了代谭慕愚取得证明书，他不惜改变初衷，进入北大这块“是非之场”。胡适和傅斯年大概万万想不到，他最后答应来北大历史系兼任是出于这样的动机吧。所以仅就谭对他的学术生涯所发挥的作用而言，研究顾的生平而不涉及谭，几乎是不可想象的。

在第二阶段中，顾、谭交往的事迹很多，不能在此一一涉及。下面只谈两次比较有趣的聚会：第一是1932年顾先生面临失恋危机的情感波动；第二是1934年他们在西湖的唱和。

1932年1月下旬顾从北平回苏州省亲，先在南京下车访谭。和一年前一样，他又忍不住心潮起伏，不知道应该怎样向恋人倾吐满腹离恨与相思。他在车中赋诗两首：

> 是乐是哀浑莫知，别期似暂又似迟。百千量度都须废，只此愁心不可移。
>
> 只缘思极心翻木，更以情多见总羞。拼把吾生千斛泪，年年倒向腹中流。（1月22日）

第二天上午他兴冲冲地去探望谭慕愚。《日记》说：

> 十一时，到政部访健常，与之同归其家，吃午饭，见其父母、妹及黄一中。（下略）

他在日记之末写下对此聚的感想：

> 黄厚端，字一中，黄克强先生之次子，日本留学生，在内政部参事室任事。健常与之同事，且同乡，甚相契合。今日同在谭家吃饭，觉其人非浮夸之流，深喜健常之有托。予极爱健常，顾我

> 义不当与之接近，且不愿彼为我而有痛苦，八年来之交谊率在躲躲闪闪中，未尝一自表白。予既不能施爱，复不望彼之受爱，故今日之聚，一方因以自悲，但一方亦甚为彼幸。且彼之得有安慰，即足使爱彼者亦得安慰，复何恨焉。所惘怅者，彼此友谊不得继续，即此躲躲闪闪之机会亦不易得耳。（1月23日条）

原来他乘兴来访，忽然发现所欢已为同乡而兼同事的黄一中横刀夺走，他此时心中滋味，可想而知。日记上的感想写得理情俱到，但其实不过是一种理智层面的自解（rationalization）而已，情感上则完全是另一回事。十一年后（1943）他回忆此会，余恨犹在。他说：

> 一月，予南旋，访健常，承邀至家吃面，时黄一中君在座，颇相讽刺，予怫郁归。廿七日抵杭，翌日而沪战作（按："一·二八抗战"），予遂留杭。以此芥蒂，夏间北行时遂未往访。（《与健常往来年月表》）

当时座上受黄一中冷言冷语的讥嘲，一定深深刺痛了他。日记上不写，正见其情感上创伤之重，故避之唯恐不及。第二天他痛定思痛，找到了更多的蛛丝马迹，证明伊人的心已变了。他说：

> 昨在内政部时，健常云："下午要不要找谢祚茝去？"予聆此言，即觉空气突变。及至谭宅见黄君，始恍然。今日果与祚茝同游矣。白门两度新年，竟是两种景色，令我长唤奈何。今晚归寓，馆役以健常及其父所赠苹果一篓、橘子一篓、荔枝一匣、桂圆一匣进，谓于下午二时送来，以我不在，约晚间再来。予在寓待之，终不至，益知其情矣。对此赠物，只是呆视。噫，橘其决耶？

荔其离耶？然有桂圆，似犹有望也。予之希望筑在迷信上，亦无聊甚矣。然情之所驱，固不容不尔。且谶语实有奇应。予去岁住交通旅馆，门外有“别苑”一额。予默祷而卜之于《易》，得“黄离元吉”一爻，两占皆然。今彼果有黄君之丽矣。予亦果与之别矣。继今以往，不知天之安排我与颠倒我者将如何也？

他仍不死心，以至在谶语中找希望，这是显然可见的。但他最后分析谭何以终于弃他而去，则归结到他不能决断，不肯离婚：

予与健常交凡八年，可括以二语曰：“行乎情之所不得不行，止乎义之所不得不止。”此所谓义，当然是时代的。若社会组织既变更，彼不致因此而感情痛苦，且不致害别人，使别人为我而受痛苦者，我又何所畏乎！廿三日，围炉讨论国事，健常曰：“若处处审慎，顾忌太多，必不能成事。”此固论政府之不敢主战，或亦用以讥予。噫，予心之苦，健常安得知之乎！（我尽能打破旧道德，但终不能打破我的同情心。）（1 月 24 日条）

这段文字中的“害别人”、“同情心”等都是指他的夫人殷履安女士而言。他的爱情已奉献给谭了，但对教育程度不高而忠心不二的妻子他却割舍不下。其实这段分析很可能是他疑心生暗鬼，与谭的真实想法未必合得上。无论如何，他这次尝到了很深的失恋的痛苦，然而他还在继续挣扎，不甘全军尽墨。1 月 25 日回到苏州之后，《日记》上说：

今夜写健常信，谢其赠物，且试探其此后是否不再与我通信。如其不来，我亦决不做讨厌人，扰乱他们的和平空气，惟默

为祝福而已。

但是最后谭并没有嫁给黄一中，甚至谭、黄之间是否有过一段情缘，现在也找不到任何证据。所以这一不愉快的经验很可能是顾先生因爱生妒而作茧自缚。1933年以后他和谭又回到了原来的情感轨道。

1934年8月顾先生的继母在杭州逝世，全家南下奔丧，在杭州陪伴父亲住到11月底。恰好在同一时期，谭慕愚也奉内政部之命到杭州考察浙江经济和行政，并为部长黄绍竑起草《内蒙巡视记》，在西湖住了一个月左右。谭因为时间匆迫，恐赶不及完成写作，再三求顾相助，因此他也参加了这一工作。这一段时间他们的来往是异常密切的。但无论是游湖或工作，都有其他人参与其间，似少单独相处的机会，这样的聚会对他反而是痛苦多于欢乐。10月4日的日记说：

与起潜叔（按：顾廷龙）、自明同到第一公园，雇车到俞楼，邀健常同游，到严庄、放鹤亭、平湖秋月、三潭印月、汪庄，到高庄吃饭。……与健常别，抵家已七时矣。

今日得与健常痛快游览一天，心神愉乐，一畅数月之愁郁。但分手之后，即觉百无聊赖，转较彼未来时之愁郁为甚。噫，既已有情，便当非离即合，今乃介于非离非合之间，此痛苦殆未易道也。

他把这种受压抑的情感比之于“相见怎如不见，有情还是无情”（10月9日条）。他有时甚至硬起心肠暗暗喊道：

唉，健常，你归去罢，我的感情已不能胜这痛苦了！（10月8日条）

但另方面，他看到谭慕愚忧虑日本对于内蒙古的野心，日以继夜地努力工作，又十分受到感动。他对谭的敬仰又加深了。日记中说：

> 健常真是一个人才，有眼光，有志气，有魄力，有胆量。予交游弥广，而可以与谋大事者甚寡。得此一人，又受性（别）的阻隔，真当捶胸一恸。（10月7日条）

这时他竟恨不得谭是男性，可以和自己"与谋大事"；他的"事业心"被激起了。与谭同来西湖的还有一位夏葵如，《日记》介绍他：

> 夏葵如君，北大同学，十四年救国团中，与健常同任文书，为共产党分子所攻击。日前与健常同来，住俞楼中层，助健常编纂《内蒙巡视记》。（10月19日条）

夏葵如即夏涛声（见《与健常往来年月表》1934年条），他此时是否也在内政部工作，尚待考；但他已成为青年党第二代的重要干部，1933年即已具有该党中委委员的身份[53]。从谭、夏合作的事来判断，则谭的国家主义信仰依然如故，《内蒙巡视记》便是谭、夏、顾三人共同撰成的。《日记》又说：

> 健常心底悲哀，时流露于篇什，慰之无从，使我更增郁抑。彼幸有事业心耳，否则体必不任。彼作事太刻苦，不要休息。而为我去，又欲伴我游，真使我抱愧。（11月2日条）

所谓"流露于篇什"即指诗而言。可知顾在西湖作诗特多是由谭引出

来的，所以西湖唱和成为他们心灵交流的主要方式。10月20日的日记：

健常示近作云："人事纷纭苦不休，暂停征马到俞楼。此心已为飘零碎，怕看西湖处处秋。"嫌其萧瑟，和之云："一天风露且归休，莫以伤时怕上楼。度尽寒冬花即发，何须重泪对清秋。"

又10月23日：

今日健常诵昨作一诗，其末二句云："明知花事随秋尽，犹弔嫣红姹紫来。"葵如说："这太消极了。"我说："'弔'字换了'待'字吧，这一来便变得积极了。"归后因成一诗云："莫将闲泪付秋思，大地春回已有期。试上逋翁亭子望，梅林待发万千枝。"又作一诗云："夜夜西泠对玉盘，莫将圆缺定悲欢。劝君炼得女娲石，便补天倾也不难。"题为"莫将"，以表规讽之意。实在说来，健常之生活实为可悲，惟这一方面我决不能加以安慰，故唯有作壮语以激励之耳。

10月24日：

晨在车上得一诗赠健常，云："朝朝祖逖听鸣鸡，羞说回文苏蕙机。取法英贤原不远，岳王墓在俞楼西。"盖彼患早醒，恒早四时即无眠也。

这是勉励她效法岳飞，期待之高可见。10月25日：

又续作《莫将》二首。一云："漫漫平原渐渐津，莫将琴剑怨飘零。天涯须是飘零够，始把人生识得真。"一云："同听边关笳鼓声，莫将痛泪洒新亭。肩头自觉坚如铁，要把河山一担盛。"

顾作《莫将》四首及车中一首都针对慕愚"明知花事随秋尽，犹弔嫣红姹紫来"两句而发，故作壮语以慰其怀。可知原诗决不是悲秋之作，"花事尽"乃伤中国或将亡于强邻也。谭救国心切，仍与十年前之"圣女贞德"无异，惟壮怀激烈已转换为中年的沉忧而已。我要特别请读者注意"要把河山一担盛"这句诗，与前引 1963 年《祝毛主席寿》的末句全同，不过因押韵的关系，改"盛"为"装"，然而意义却不可同日而语。《莫将》中的"河山"仅指中国，救亡的担子也落在匹夫匹妇的肩上，如谭、如顾都能当下承当。《祝寿》的"河山"则已扩大到整个世界，只有唯一的"伟人"才能担当得起"解放全人类"的大任。我最感兴趣的是，他写《祝寿》诗时是有意借用旧句呢，还是早已将旧句忘得一干二净了呢？但这是一个永远找不到答案的问题了。

曲终人散之际，离愁终于爬上心头。11 月 3 日记：

前日健常作诗曰："北风怒发厉于刀，万壑千峰尽痛号。可惜离人心底恨，不曾削得一分毫。"

自称"离人"自然有惜别之情，但是她的"心底恨"恐怕还是以"国恨"为多。此谭慕愚之所以为谭慕愚也。对照之下，顾先生则流露出更多的儿女情长。11 月 7 日记：

将二日看枫事写成三绝：

秋到人间且莫嗔，初凉景物胜于春。乍将夕照凝红树，忽有

金风舞白蘋。

妊紫嫣红垂尽时，青枫正是转丹期。似怜飘泊悲秋客，故故招邀去折枝。

摘来红叶纳书囊，如此深妍好久藏。过却十年重检视，依然颜色压群芳。

健常聪颖，必知予之怀也。

“看枫”事的背景如下：

湖上中山公园门内有枫树两枝，红叶之艳，所未经见，健常极赏之，徘徊而不忍去。（11月2日条）

这大概是谭、夏、顾三人在工作之余常常结伴游赏的地方。第一首是劝她不要“悲秋”，第二首仍回到慕愚“花事尽”之句，“青枫转丹”既可代“嫣红妊紫”，则秋亦复可赏，末句可有两解：丹叶“似怜”慕愚这位“悲秋客”而“招邀”之，一也；顾参加写作为谭再三“招邀”所致，则受“招邀”者即诗人顾颉刚本人，二也。这是故弄狡狯，利用诗的“暧昧语义”(ambiguity)而作模棱两可之辞。若依第二解，则“折枝”更有深意，即所谓“有花堪折直须折，莫待无花空折枝”矣。第三首以“久藏”之“红叶”喻慕愚尤为明显，自1924年初识至此整整十年，而诗人心中更无他人。此诗必须与1931年4月20日一条日记合读，其涵义始得全幅展露：

车中追忆一月中晤健常时，渠问曰：“近年有好的女弟子吗？”因成一诗记之：“樽前温语叩从游，欲吐衷情又咽休。旧恨苦多心苦窄，更无余隙种新愁。”……其实，我心头要说的话，是

"除了你外更无别人"。所谓"美者自美，予不知其美也"。

所以能"压群芳"者，正以不知群芳之美也。

11月9日已至曲终人散的前夕，顾先生写了六首诗为此次西湖聚会的纪念。兹分写于下，略加解说，作一结束：

> 黉宫灯火景山烟，往事依稀已八年。别后悲欢何可说，忽然相遇合相怜。

第一首从顾、谭北大订交始，回忆故都旧游。谭慕愚应青年党之召，于1926年6月28日离北京，赴重庆任第二女子师范学校教务长(《学钝室回忆录》，页145)。行前一夕与顾先生全家同游北海，至此已整整八年。

> 黑水白山劫一空，忧心无日不忡忡。北疆又报藩王变，为发轺车破朔风。

此诗前半指1931年9月18日沈阳事件，日本侵占东北，国难开始。下半指1933年日人筹划在多伦召开蒙古会议，邀请蒙古王公参加。同时蒙古德王等也要求自治。危机紧迫，谭慕愚随内政部长黄绍竑等同往内蒙巡视[54]。

> 制就长编十万言，要从笔底固边藩。几回写到伤心处，仿佛遥闻啼峡猿。

此首专叙《内蒙巡视记》的描述过程，谭慕愚亦曾数度哭泣也。

> 四邻虎视久眈眈，国力空虚只自惭。斫地长歌悲塞北，祷天莫赋哀江南。

“四邻”实指日本与苏联。前者既占东北，又渗入内蒙，后者则既已控制外蒙，又复觊觎新疆。此时唯有希望南方不致遽临危境而已。

> 宋家宫阙久成尘，独有岳王庙貌新。联袂同来松柏下，正为识得古人心。

杭州即南宋之临安，亡于蒙元；岳坟离俞楼不远，他们当天便在岳坟附近吃饭，诗或即作于其地，故相勉以岳飞之心为心。

> 今日三人步履随，明朝三道便分驰。临歧相顾无他语，砥柱横流责勿辞。

“三人”者，共撰《内蒙巡视记》之谭、夏、顾也。这是最后一首诗，归结到“砥柱横流”，足见在这次合作中他的爱国豪情完全被激发出来了。这一天日记之末，他又说：

> 予本有一诗云，“媚人碧玉西湖水，落日黄沙大漠风。并落俞楼几案上，只缘我辈忽相逢”，欲以题照，因健常有“西湖朔漠两般秋，尽向俞楼砚里收”句，较此佳，即弃之。

谭诗两句极为凝炼，远非顾诗之松散可比。珠玉在前，顾先生自甘敛手，良有以也。《日记》中引谭诗太少，是一憾事。然仅就此寥寥数首

已可见其才情功力之一斑。

纵观西湖一月之聚，顾先生心态有一显著的变化：最初六七日共游，他为私情所困，苦恼之至；但最后两三星期共同撰写《内蒙巡视记》，他的心态转换了，私情已退居次席，救国之念主导了他的情感。像1931年一样，谭慕愚再一次发挥了“消人鄙吝”的精神力量。

1923年夏天，胡适在西湖烟霞洞养病，住了三个多月，和他的表妹曹珮声之间发生了一段感人的恋情；胡写了许多诗，题作《山月集》，后来没有正式印出，诗多散佚了。[55]十一年后顾颉刚和谭慕愚也在西湖俞楼有此一番唱和的因缘，真是先后辉映。我觉得顾、谭聚首为西湖增添了一段佳话，故略记其始末于上。

前面已指出，顾、谭的情感在第二阶段中深化了。但是从另一方面看，虽在这一深化阶段顾也未曾与谭真正“谈”过恋爱。1931年1月24日他在《日记》中说：

> 予与慕愚一段情怀，从未道破，近日颇有箭在弦上，不得不发之势。今晨醒来，天尚未明，思欲作书致之，以极简单之词约之曰：“我二人相逢已晚，无可奈何。然此世俗之常情，万流所共趋。以吾辈个性之强，自当超出恒蹊，别求慰藉。”终虑搅乱其心，不敢书也。

这已在他和谭南京重会晤的两个星期之后。当时他们两人“在一室中未尝移席”至六小时之久；然而仍“未道破”，所以他极为“发乎情，止乎礼”自豪。在整个第二阶段，顾对谭的“情怀”都是通过一种“心照不宣”，或“相视而笑，莫逆于心”的委婉方式表达出来的，诗也是其中一个重要的媒介。如果借用《兰亭序》的语言，我们可以说，他和谭始终都自限在“晤言一室之内”的范围，却从不敢“放浪形骸之外”。

这位"五四"健将受传统礼教的拘束之深，实出人意表。这又再一次证实了傅斯年的反思："我们的思想新、信仰新……但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。"

但是"发乎情，止于礼"含着高压的压制性。礼教构成"超我"(superego)的一部分，在显意识中发挥检查功能，使"自我"不敢轻越雷池半步。然而睡梦中的潜意识则往往不是"超我"的检查所能遍及的。"梦魂惯得无拘检，又踏杨花过谢桥"，"发乎情"便未必能"止乎礼"了。下面让我们看看他在第二阶段的三个梦。1932 年 4 月 2 日：

> 晨五时许，梦见慕愚全家避难至予苏州家，予留之。设三榻，其父东，其母西，慕愚中。予乃与慕愚同卧，然不及于乱。时慕愚正作中西交通史毕业论文，予助其集材，篇中称"顾师"云。此梦甚长，几历一小时。呜呼，仅梦中许作此温存乎！梦中又见灯甚多，镜甚多，不知主何谶。将谓如镜中花、灯中焰之易灭乎？然此心此志则不易灭也。将谓明镜反映灯光，使其愈昭明乎？是固予之愿也。

这场梦做在他的"失恋"期。1 月 23 日他在谭家午餐，第一次见到慕愚的父母，同时也遭受到黄一中的"讽刺"。这当然是他忘不了的日子。梦中父母同来也许是下意识里他希望得到他们的偏爱，因而携女来访。但"与慕愚同卧"则是首次在梦中出现，初步突破了礼教的防线。另外两场梦则同发生在 1934 年，一在西湖唱和之前，一在其后。1934 年 7 月 24 日：

> 昨晨梦与健常同游西北，予与同室，睨其睡，彼一笑，予亦一笑，心大动。忽念予坚苦自持十一年矣，不能败坏于今日，遂就

> 别榻。继闻他人皆舍我等而先行矣，一怒而醒。予久不梦健常矣，今犹如此，足知情之牵缠，至今未灭也。

此梦已比前一次大大地跨前一步，从“不及于乱”跃进到“心大动”的境地了。但“超我”尚有些微约制力，终于在梦中悬崖勒马。

最后一梦则在西湖别后两星期之后，同年 11 月 25 日：

> 晨三时，梦见健常与予同床，彼起溺，旋就睡，呼予曰：“盍扪予乎？”余如其言，告之曰：“我一向以理智压感情。”语未毕，彼怒曰：“弗尔，若然，我不将为娼妓乎！”予急谢之曰：“予所欲言者尚未毕，予虽一向以理智压感情，但至今日而已失败矣！”言至此，瞿然而醒。时凉月半床，旬又八日之夜也。回味梦境，惆怅不已。十一年来，此是第一回梦中定情。

第一次“梦中定情”，礼教的堤防终于完全崩溃了。由此也可见西湖一个多月相聚，虽然共同的关怀是国家的危难，但至少从顾这一方面说，他对谭的感情已发展到毫无保留的地步。梦中违礼的尺度恰好可以测量醒时情感的进度，所以从“不及于乱”到“心大动”，最后归宿于“定情”，层次井然。如果再以第二阶段的三梦与第一阶段的二梦互相对照，其阶段性的差异便更不可掩了。最后我必须郑重指出，以上的分析完全以顾的《日记》为根据，其片面性是无可避免的。至于谭的一方面是否在情感上也有相应的进展，由于全无资料可依，则只能存而不论了。

第三阶段只有一件大事可说，即顾于殷履安女士死后，正式向谭慕愚求婚，最后竟遭到拒绝。这件事必须从履安逝世说起。1943 年 5 月 30 日的日记写道：

二时半，履安气渐促，至二时五十分去世。（下略）

今日一到家便见履安晕厥，然打强心针后转醒，神智甚清，问予是否今日归，并嘱自珍（按：顾之次女）为予理床席于其室。并谓予已要开会（六月一日边疆学会），何遽回来。自珍欲为量热，又谓身正发冷，量亦无用。方喜转机，孰意一转瞬间竟撒手而逝哉！履安与予结缡整整二十四年，今日乃永隔幽明，忍之痛绝。

殷履安自嫁到顾家之后，为顾先生先后侍奉祖母与父亲，抚育前妻遗下的两位女儿（自明、自珍），对顾本人的生活照顾得无微不至。试看当此弥留之际，她对丈夫外面的事业和家中的起居仍然想到十分周到。顾先生在她死后编了一个《予与履安同居年月表》（见同年5月31日条末），稍一检查，即可知她在这二十四年的婚姻生活中是多么任劳任怨。所以顾先生对她的死是非常悲痛的。6月9日记：

得肖甫（按：赵贞信）信，谓崇义桥所中诸人闻履安耗皆唏嘘不置，盖履安之贤德有以深入人心也。予览此亦为一哭。

崇义桥即齐鲁大学国学研究所之所在。7月27日：

征兰（按：他的第一任妻子，姓吴）之殁，予仅哭两次，一气绝，一入殓耳。独至履安，则一思念辄泪下，今日又哭出，她对我实在太忠心了，叫我如何不想她！今日与伯稼谈履安事，又出涕，看《浮生六记》中记逝一章，又泣不可抑。噫，我心真碎矣。

8月1日记：

> 忆祖母死后虽有家庭之变，而有履安辅相，精神上尚不大难堪。今履安死，则“臣无以为质矣”。有生以来，从未有如此之伤心者也。

1944年5月19日是履安逝世的阴历周年，请高僧来为她作超荐道场。日记中又说：

> 今日作法事时，二十六年中一幕幕之家庭情况映现予脑，履安克勤克俭及待余敦笃之情活跃幕上，使予又泪下不止，静秋以巾授予，为之湿透。噫，予何能对不起她，而烦两女之悬虑乎！

我详引顾先生对履安的深切悼念是要为他向谭慕愚求婚提供一种理解的背景。他在履安死后十六天便写信给谭求婚，无论就人情或习俗说，都未免来得太快，好像对死者过于无情。然而事实具有，他对履安的情感是十分真诚的。但是另一方面他和谭慕愚的精神契合也已二十年，发生了另一种情感。这两种情感之间当然存在着冲突，因而在他心中造成了长期的痛苦。1932年1月，他因疑心谭将弃他而去，曾感慨万千地说：“予心之苦，健常安得知之乎！”这句话便是情感冲突的明证。试问：如果不是他对履安也怀着深厚的情感，此“苦”又从何而来？所以自1924年以来，他一直在这两股情感中挣扎。但这并不是所谓“传统婚姻”与“现代爱情”之间的冲突。事实上，在这一“安身立命”的紧要所在，他仍然没有跳出中国传统的樊篱。1919年7月28日他写信给新婚不久的殷履安，鼓励她自修，将来可以和他站在同一层面上进行学问上的交流。他说，这是他一向

羡慕的"以伉俪而兼朋友"的乐趣(《顾颉刚年谱》,页51)。他所引的这句话,出于章学诚的《妇学篇》。章氏指出,最理想的男女结合是"以夫妇而兼朋友",但在历史上,这样的例子很少,因此士大夫往往在伉俪之外别寻所谓"红粉知己",即精神上契合的女友。在顾先生的理想尚未实现之前,谭慕愚已闯入了他的生命,"伉俪"与"朋友"终成二水分流。前面已引过他提议与慕愚同写"中国通史"的信(1931年2月4日),他当时说:

> 要是这个工作真能作成,我二人精神之结合将历千古而长存,不胜于百年之伉俪乎!

很清楚的,他和履安是"伉俪",和慕愚则是"精神之结合",二者之间虽极其紧张,但可以并存。通过章学诚,他在中国文人传统中,找到了精神的根据。下面是他求婚失败的过程。

1943年6月13日:

> 今日到江边送文珊,而遇健常,太巧了。健常将于下月初到甘、青、宁、绥四省视察新县制及户政,独身行,往返期五个月,勇敢可佩。渠于端节返北碚,闻衔晋言,乃知履安逝世。今日来弔,系由陈家桥乘汽车至歌乐山,坐滑竿至磁器口,乘轮船到柏溪,往返二百里,使我不安,然亦借此得知彼对我无异于前也。年来少通音问,更鲜见面机会,今日得聚,使予又以兴奋而致失眠。

慕愚次日去后,他第二天(6月15日)便开始写长信求婚。他说:

予与健常钟情二十载，徒以履安在，自护于礼义，此心之苦非他人所喻。今履安殁矣，此一幅心肠自可揭晓，因作长函寄之，不知彼览我书，将有若何表示也。（此事本当少迟，以彼将有远行，不得不速。）

这封信一直写到6月20日才完毕。日记中说：

致健常信抄毕，共计十长页，每页四十余行，行二十余字，约共九千四百字，算是我近年的一封长信，把我三十年来不能揭开之生活小史都揭开了。此函共写六天，如无自珍之病则四天便够了。

他自己也感到这封信写得太早了，但因慕愚即将远行，不得不尔。在这封万言书中，他大概把累积了二十年而"从未道破"的"情怀"都倾吐出来了，所以信才写得这样长。但26日谭的回信到了，反应却完全出乎他的意外。日记上说：

今日上午十时得健常信，态度甚冷，使我几晕。彼如何如此忍心？无意耶？弄狡狯耶？在柏溪时，折纸作两阄，一书谭，一书他姓，置于掌，祝而摇之，三次皆得谭。今夜复作两阄，一书成，一书不成，则三次皆得成。果尔，则健常此函特试我耳。

顾先生不仅一往情深而且一厢情愿，回信明明"甚冷"，他却宁肯相信拈阄，最后竟得到"特试我耳"的结论。因此一连两天他再接再励，继续写信。6月27日的日记说：

晨三时半醒,想健常事,意不能自遏,天明即起写信。看今明两书达到后,彼将作何答复。

大概是由于思念太切的缘故,意中人竟入梦来。6月29日:

未睡,梦健常来,予臂挟《辞源》一册,与之偕出。何以挟《辞源》?殆为予与彼有讲不尽之话乎?夜作四阄,一书谭,一书非谭,一书成,一书不成,而三得"谭不成"与"非谭成",疑此事了矣,天乎天乎!

这次拈阄倒是应验了,但由于过于一厢情愿,他释梦却离题万里。如果他的头脑灵活一点,他应该可以立刻想到:《辞源》者,谭来告"辞"也;此是"离别"之"辞",非"言辞"之"辞"。第二天谭果来"辞别"了。6月30日记道:

健常来,同到金刚吃茶、饭。谈一小时。

午间健常之来大出予意外,渠云,为我想,须有子。为彼想,彼是一活动之人,不能管理家务。把她心中问题直接说出,反使予放心。予必设法,使彼此间相成而不相妨。

顾先生真是情痴,硬是不到黄河心不死。在谭7月27日去西北之前,他又赶着作出一次巨大的努力。7月25日记:

到典试会,抄致健常函四千字。此函凡一万三千字。

这是比上次万言书更长的一封信,所费心血和时间可想而知。7月

26日：

将致健常书复看一遍，出，打长途电话与健常则已行矣。

今日欲将致健常信寄出，而不知其何在，因打电话到内政部，则渠于今早进城矣。及晤镜吾，知数日前渠自城回部，车经歌乐山，仅下车与彼一谈，谓"事太忙，顾先生处不能去，以后通信罢！"镜吾知其飞机期为二十七，则今日进城便径赴西北矣。渠事固忙，然三次经歌乐山而不一来，又不寄一信，其有取瑟而歌之意耶？若然，则予既丧贤妻，复失良友，倒楣透顶矣！为此，下午及晚间均不能眠。

7月31日才得到关于慕愚出行的确切消息：

镜吾告我，渠前日进城，至曹孟君处，知健常飞机票都未买得，公司中嘱其于廿七日至站上待，是日孟君未送而彼亦未归，则即于彼日行矣。渠此行绝不告我，一个人倒楣时真无处不倒楣也。

这样看来，他那一万三千字的长信连寄出去的机会也没有。日记中连呼"倒楣"，即是承认"伉俪"与"朋友"已两失之矣。

谭慕愚此行为期数月，踪迹不定，但顾先生仍未能忘情，还是随时注意她的动向。10月9日：

接九月廿二日张令琦来书，知健常已访其父鸿汀先生。

10月10日：

本日《大公报》载健常本月四日偕高一涵到西宁,九日回兰州,想见此行匆匆之状。甘、青、宁三省既俱到,谅本月内即回渝矣。

但他此时已从幻梦中醒来,再过三天(10月13日)他便接受朋友的介绍,开始和张静秋女士交游了。1944年5月9日,与张静秋订婚一个月以后,顾先生写了下面一段日记:

与静秋同到宿舍整理衣服。出前数年日记及去年致健常书与同读,并谈论其事,直至五时。

与静秋续谈健常,直至十时。

静秋观予向健常求婚书,颇指摘其无情,又谓如此用情纯厚者能有几人。晚衔晋来,谓健常怂恿其妹打胎,且屡函其妹骂衔晋,挑拨其夫妇感情,前年内政部出一科员缺,又强迫衔晋往任之,天天寄快信。此等事皆不合情理,而出之于我挚爱之健常,真刺伤我心。因太兴奋,晚遂失眠,以无水,未服药。

这是第三阶段有关谭慕愚的最后一条日记,大概是向未婚妻详细交代他和谭的关系,所以谈得这样久。谭的拒婚无疑是顾先生一生在感情上受到的最大创伤,短期内很难平复。正是在这一心理状态之下,谭的妹夫(衔晋)对她的种种指摘,他才会照单全收。日记中"真刺伤我心"五个字其实只有用在拒婚事上才铢两悉称。

顾、谭的故事在这部《日记》中占有很中心的位置,故事本身的发展也使读者不断发生新的期待,然而它竟戛然而止,结束得教人泄气。这是一个典型的反高潮(anticlimax)。

在谭慕愚方面的资料完全缺席的情况下，故事只能就此落幕。故事结束了，然而还有余波荡漾，这是中国大陆天翻地覆以后的事，仍值得一记，以终此节。

《日记》1951 年 5 月 19 日：

> 览报悉健常在京为中苏友好协会理事，此次被派赴苏，为五一节观礼团员，长风万里，殊可羡。念五卅惨案时，渠为国家主义派，反共最烈，刘尊一为共产党，常与龋龁。其后刘被潘宜之逼为妾媵，堕落为富家妇，而渠一意奋斗，乃有今日之长征。世事变幻，宛然一梦也！

顾先生偶然在报上发现谭被派赴苏联的新闻，不胜惊讶和感慨，因此留下了这条日记。他惊讶的是当年“反共最烈”的人竟能获此殊荣，而同时与谭正面斗争的共产党员刘尊一却已没落无闻了。谭、刘是 1924 年 4 月 13 日与顾初次同游颐和园的北大女生中之二人，在学生运动中分别是右派与左派的领军人物。但 1951 年时两人的升沉荣辱却与当年的政治立场完全颠倒了。难怪他要发出“世事变幻，宛如一梦”的感慨了。

其实在顾先生写这条日记的时候，刘尊一（1904—1979）已不再是“富家妇”，她在西南师范学院担任教育系主任的职位，与吴宓同事。吴宓对她作了一个简要的介绍：

> 年四十七岁，初嫁何，生一子。先在北大从李大钊游，遂入共党，同任要职。一九二七夫妇在沪被捕，何死；再嫁桂人潘宜之，生二子二女。约八年前，潘遇刺死。近其仇每以“双失节”讥之云。[56]

《吴宓日记续编》有关刘的记述不少,因与此处的讨论无关,从略。无论如何,刘已边缘化,与谭之显赫不同,确是无可否认的。谭在此时何以能取得这样高的政治待遇,必须另作研究,不过我愿意提供一个可能的推测。我记得1949年秋黄绍竑是国民党的和平代表之一;他在北平还写了一阕脍炙人口的小词。开首是"北国正花开,已是江南花落"。谭慕愚追随黄二十年,或即是当时随员之一。中共在建立政权的最初两三年,非常注重"招降纳叛"。派谭去莫斯科恰好可以昭示国民党及其他反共的团体和个人:像谭慕愚这样当年"反共最烈"的人都可以受到重用,你们还怕什么呢?姑志于此,以待将来检证。

1954年顾北行以后,与谭仍免不了在公共场合会面。这是因为顾的政治单位是"民主促进会",谭则属于"国民党革新委员会"("民革"),而两人分别在政协与人大。我在《日记》中只发现一条谭请顾午饭的记录。1955年1月1日:

> 到惕吾处,长谈,留饭。
>
> 今午同席:曾萍、王伟、黄镜吾、谭家昆及其子女(以上客)。谭惕吾及其子利民、女静(以上主)。惕吾之母已于去年在京逝世。其子女二人则所抚孤儿也。

这是拜年而留下午饭并作长谈,距1943年6月30日拒婚之会已十二年了。谭始终不结婚,抚孤以代子女,可知她或早已抱独身主义。两人这次谈些什么,日记一字未提,甚为可惜。但这次相见之后,顾的旧情又有复发的迹象。1955年5月8日:

静秋加入妇女联谊会，今日会中同人到北海游玩，因邀同去。

在北海休树下，杨花扑面，忽起感伤，因改前人诗数字以抒予怀：

风光渐老见春羞，到处凝情感旧游。多谢长条似相识，乱飞烟絮上人头。

轻红桥上立逡巡，渌水微波渐作鳞。手拈柳丝无一语，卅年春恨细如尘。

噫，放翁行化稽山土时，尚感沈园之柳棉，况予耶！

三十年前是1925年，正是他和谭慕愚常常同游北海的岁月。放翁"伤心桥下春波绿，曾是惊鸿照影来"之句此时亦必往来胸中，不能自已。若更推之二十三年后（1978）题《日记》所写"五十年来千斛泪，可怜隔巷即天涯"之诗（见本节开端所引），那就和放翁"梦断香消四十年，沈园柳老不飞棉"的心境完全合一了。

顾先生自初识谭慕愚，便为她的"勇猛精进"所折服，后来又一再称许她"有良心、有志气、有魄力、有眼光、有胆量"等等。他又说她"频遭夜行者之按剑，世无真知，我自惪为九方皋矣"。就此点而言，他确不愧为谭慕愚的知己。这些难能可贵的品质，在谭的晚年又有了一次最痛快淋漓的发挥。1957年6月29日顾先生在《日记》中告诉我们：

报载人民大学法律系四年级女生林希翎（亦名程海果）大发反社会主义谬论，渠曾住谭惕吾家，与黄绍竑亦有往还。予前览报，觉民盟章伯钧、罗隆基、储安平等有组织，有阴谋，而民革若龙云、黄绍竑、陈铭枢、谭惕吾等不过说话随便，似不当同等看

待。今观人大揭发，殆不其然。论世知人，戛戛乎难哉！

谭惕吾变成"右派"足证她仍然坚持着最早的某些理想，不可与随波逐流的"靠拢分子"相提并论。林希翎既曾在她家中住过一段时间，思想上的影响大概也不能完全避免，具体的情况，希望将来有人能发掘出来。我写这篇文字时，没有时间去追踪谭一方面的资料，是一憾事，但是由于偶然的机缘，我发现沈从文先生有一段对她的描述，恰好发生在她打成"右派"之后，姑且引在这里作为参考。1957年8月26日沈在青岛《致张兆和》中说：

耀平的上司林××果然已露头角。这人和我在上海一处视察，样子就张扬不本分，不像个有学问的人，相反和个上海商人差不多。正如谭惕吾，给我印象即不好，一看就像个只想兴风作浪的小政客，又没有什么知识本领，我还奇怪怎么这些人都是人民代表？[57]

信中提到的林某一定也是"右派"，故称之为"已露头角"。沈先生是一位谨慎本分的人，一生不沾政治，因此与林、谭两人都气味不相投，对他们印象很不好。但他用"兴风作浪"四字形容谭惕吾，却值得注意。这就表示谭对当时政治很不满意，平时一定流露出不少批评的意见。最使我动容的是顾先生1958年4月尾的一条日记：

本月（按：四月）十八日到社会主义学院参观大字报，诸大右派分子章伯钧、罗隆基、陈铭枢、李健生、黄绍竑、储安平、费孝通、钱端升、浦熙修、陈铭德、邓季惺、叶恭绰咸有，独不见龙云、章乃器、谭惕吾三人，盖彼辈不肯学习也。与伯昕谈，我辈要否去劝一劝。渠云不必，统战部曾召集右派分子开会劝导，谭惕吾

> 发言仍强硬不服罪，毛主席说，让他们待着看罢。闻之殊为忧虑，今日何日，乃犹作死硬派耶！龙云年老不必说，章乃器、谭惕吾年均五十余，在社会主义建设时期大可作为，乃将以死硬派终耶？（下略）闻章乃器之妻杨美贞虽亦划为右派分子，但已与其夫分居，临别之际，章乃器斥之为“卖夫求荣”。

打成“右派”一年之后仍然不肯屈服、拒绝“学习”的只剩下三个人，谭即其中之一，她的志气、良心、气魄……已显露无遗。更出人意表的是，在统战部集会劝导的场合，谭慕愚发言“仍强硬不服罪”。孟子所谓“自反而缩，虽千万人，吾往矣”和庄子所谓“举世而非之，而不加沮”，庶几近之。

顾先生想去劝她，可见关怀之情不减往昔。但是他们两人此时的思想距离，相去已甚远。谭负隅顽抗之际正值顾“向党交心”之时。中国民主促进会中央整风办公室编印的《自我改造大跃进快报》（1958年4月18日出版）上登出了下面的记载：

> 不少领导同志在竞赛中一再挑战加码。中委顾颉刚同志原交二百条，但他在翻阅自己解放头两年的日记后，感到要说的心里话很多，就主动提出增加指标到270条，向杨东莼、严景耀同志和原来指标最高的陈慧同志挑战，陈慧同志以280条应战。不仅比数量，还要比深、比透。（见《日记》1958年4月30日条末）

这就是上一节引日记所说“为静秋言之，渠喜而不寐”的那件事。《日记》后来还有两次提到谭。1971年8月3日：

> 予打电话与健常，未通。岂真有憾于我耶？抑他迁耶？今

生尚得相见耶？思之怅然。

1979年2月24日：

> 今日报载人大常委会中设立法制委员会，费孝通、谭惕吾皆在，知一九五七年之冤狱一洗而空矣。为之喜慰。

顾先生情有独钟，终身不忘，古今少见。但是从1958年起，他和谭慕愚已各自在人生道路上作出了明确的选择，“君向潇湘我向秦”，这是无可奈何的人间恨事，然而这应该怪谁呢？

结　语

我把这篇序言题之为《未尽的才情》，实寓有惋惜之意。“才”与“情”在此分有所指，而不是一个集合的名词。所谓“才”是就他的学术与事业的长才而言；所谓“情”则特指他与谭慕愚之间的情缘。让我略说几句解题的话，作为全篇的结语。

前面已说过，顾先生概括他的“事业”为三大项：整理国故、民众教育、边疆研究。1949年以前，这三项事业虽都各有困难，但都或断或续地在进行中。1949年以后，民众教育作为一个私人事业自然失去了存在的根据。边疆研究（或开发）不但涉及国家机密，而且与少数民族有关，更不是他能触及的领域了。他的最大奢望是在国故整理方面继续个人的名山事业。1954年8月他是抱着这个梦想进入科学院历史所的，所以9月便呈上了《顾颉刚工作计划》，“分为编辑考订、研究专著与论文、笔记三部分”。但“党”领导却给了他“大而无当”四字评语。在上述三部分中，只有“编辑考订”一项，因与中华书局合作，他还算沾到了一点边，其余的“计划”则只能尘封起来了。事

实上，他很快便受命进行《资治通鉴》的标点工作，继之以二十四史。他已变成了一个古典文本整理的技工。在缺少助手的条件下，他个人的研究与著作基本上已停顿了下来。1961年出版的《史林杂识》不过是旧稿(《浪口村随笔》)的重理而已。他晚年企慕王国维的学问境界，终于没有实现的机会。我们只要以1949年为分水线，将他的《著述目》[58]划分为前后两期，便可一览无余了。所以顾先生虽享高寿，也留下了大量的著作，他的事业"才"和著述"才"在1949年以后都不复有施展的余地。从这一角度说，我们仍不能不叹息他是"千古文章未尽才"。

他的"情"也"未尽"。1943年谭慕愚拒婚之后，顾先生早年"以伉俪而兼朋友"的梦想已完全幻灭了。但是他对谭的余情未断，1949以后的几条日记和诗篇已提供了清楚的证据。在正常的情况下，他仍可能通过情感升华的方式，保持"精神之结合"，如1931年关于合写"中国通史"的提议。然而1957－1958的"反右"把他们彻底地拆散了。顾先生在巨大的家庭压力下，与"民主促进会"的"同志"们作"交心"竞赛，而谭慕愚则以"右派"之身，"仍强硬不服罪"。从此他们两人便背道而驰了。

我们不知道谭对顾的"交心"究竟作何感想，但1971年顾在日记中写下"岂真有憾于我耶"那句疑问词，却是耐人寻味的。无论如何，1978年"五十年来千斛泪，可怜隔巷即天涯"两句诗已将他们的结局如实地表达了出来。《红楼梦》太虚幻境宫门前的上联云：

> 厚地高天，堪叹古今情不尽。

顾、谭情缘亦复如是，故引之以终斯篇。

2006年11月18日于普林斯顿

附录一　顾颉刚、洪业与中国现代史学

1980年年底中国史学界不幸失去了两位重要人物：顾颉刚先生和洪业（煨莲）先生。两位先生都是1893年出生的；逝世的时间也仅仅相差两天：洪先生卒于12月23日，顾先生卒于25日。

顾先生是苏州人，系出著名的吴中世家，早年所受的是中国传统的经史教育；洪先生原籍福建侯官，早年就受到西方基督教的影响，且是在美国完成正式教育的。但是尽管他们的家世和文化背景都不相同，在史学上两位先生很早就是志同道合的朋友了。洪先生是1923年从美国回到燕京大学任教的，这正是顾先生以《古史辨》轰动中国学术界的一年。洪先生在美虽治西洋史和神学，但回国之后治学的兴趣很快地就转到中国史方面来了。这是和当时胡适之、顾颉刚诸先生所倡导的"整理国故"的运动分不开的，而顾先生对他的影响尤大。洪先生生前曾屡次和我提到这一点，决不会错的。1929年顾先生到燕京大学历史系来担任古代史的教学，他和洪先生在学术上的合作便更为密切了。最值得纪念的是他们共同发现崔述夫妇的遗著和访问崔氏故里的一段经过。最近顾先生在《我是怎样编写〈古史辨〉的？（上）》一文中曾特别回忆到这一段。他说：

> 当"五四"运动之后，人们对于一切旧事物都持了怀疑态度，要求批判接受。我和胡适、钱玄同等经常讨论如何审理古史和古书中的真伪问题。那时我们就靠了书店主人的帮助，找到了这部《崔东壁遗书》。后来我同几位燕京大学的同事在图书馆里找到了崔述的《知非集》，又组织了一个旅行团到大名去采访，看到了他墓碑上的记载，又借钞了崔述的夫人成静兰的《二余集》，崔述的笔记《荍田随笔》[59]（英时按：原名《荍田賸笔》，顾先生

误忆)

这里所说燕京大学的同事其实主要是指洪先生,因为《知非集》是他在燕大图书馆中发现的,而《崔东壁先生故里访问记》一文也是由洪、顾两先生共同署名发表的[60]。顾先生不提洪先生之名,大概是有所顾忌了,而胡先生因为已获得公开的“解放”,所以反而不必避讳了。

洪、顾两位先生恰好代表了“五四”以来中国史学发展的一个主流,即史料的整理工作。在这一方面,他们的业绩都是非常辉煌的。以世俗的名声而言,顾先生自然远大于洪先生;“古史辨”三个字早已成为中国知识文化界的口头禅了。但以实际成就而论,则洪先生决不逊于顾先生。洪先生三十岁以后才专治中国史,起步比顾先生为晚,然而顾先生由于早年遽获大名之累,反而没有时间去做沉潜的功夫。所以得失之际,正未易言。最后三十多年间,他们两人的学术生命尤其相差得甚远。顾先生受政治环境的影响太大,许多研究计划都无法如期实现。例如《尚书》译注的工作,在《古史辨》时代即已开始,1960年代在《历史研究》上续有新作,但全书似乎未及完篇。(最近两年发表的有关《甘誓》、《盘庚》诸篇主要都是由他的助手代为完成的。)所以就最后三十余年而言,他的成绩不但赶不上《古史辨》时代,而且也不能与抗日战争期间相比;因为即使在抗战的那个困难条件下,顾先生尚能有《浪口村随笔》之作(后来正式出版的《史林杂识》即是其中的一部分)。这实在不能不令人为之扼腕。对照之下,洪先生在同一段时期却仍能不断地在学问上精进不懈。洪先生是在1946年春间应聘到美国哈佛大学讲学的。据他有一次谈话中透露,他当初只打算在美国住一两年,借以补足战争期间接触不到国外汉学研究的缺陷,但是后来中国的政治局势变化得太快,他终于年复一年地在美国住了下来。

从1946年到1980年,洪先生发表了许多分量极重的学术论著。举其荦荦大者,英文专著有《中国最伟大的诗人杜甫》(上下两册,哈佛大学出版,1952年),英文论文有《黄遵宪"罢美国留学生感赋"译注》(《哈佛亚洲学报》,卷18,第1、2号,1955年6月)、《钱大昕咏元史诗三首译注》(同上,卷19,第1、2号,1956年)、"A Bibliographical Controversy at the T'ang Court"(同上,卷20,第1、2号,1957年6月)、"A T'ang Historiographer's Letter of Resignation"(同上,卷29,1969年)。中文论文之较为重要者则有《破斧》(《清华学报》新1卷,第1期,1956年)、《再论臣瓒》(同上,新3卷,第1期)、《"韦弦"、"慎所好"二赋非刘知几所作辨》(《中研院历史语言研究所集刊》第28本下册,1957年5月)、《再说西京杂记》(同上,第34本下册,1963年12月)。

凡是读过洪先生论著的人都不能不惊服于他那种一丝不苟、言必有据的朴实学风。他的每一个论断都和杜甫的诗句一样,做到了所谓"无一字无来历"的境地。但是洪先生晚年最精心的著作则是刘知几《史通》的英文译注。他对《史通》的兴趣发生得相当早,认为这部书是世界上第一部对史学体例进行了系统讨论之作。因此他发愤要把它译出来,让西方人知道中国史学造诣之深和发展之早。前面所列的单篇论文,其中不少便是《史通》译注的副产品;而1969年的"A T'ang Historiographer's Letter of Resignation"事实上即是《史通·忤时》篇的译注。由于他的态度认真,不肯放过《史通》原文中每一句话的来历,译注工作所费的时间几乎到了不可想象的程度。记得十五六年前洪先生曾告诉我,他已戒掉了烟斗,要等《史通》译注完成后才开戒。但他究竟最后有没有照预定的计划结束这一伟大的工程,我现在还不十分清楚。希望整理洪先生遗著的人要特别珍视这一方面的文稿。洪先生为了要整理出一个最接近本来面目的《史通》

本子,曾进行了精密的校勘工作。除了他以前在燕京大学所校的多本外,近几十年来又广搜各种异本。其中最重要的有台湾"中研院"历史语言研究所的乌丝栏钞本(原为明钞本,是最接近宋刊本的一种),郭孔延《史通评释》(这是最早的注释本,刊于1604年,原藏抗战前日本人所办的北京人文科学研究所,现亦归史语所),以及台北中图所藏的明刊蜀本《史通》。我曾不止一次向洪先生提议,请他整理出一个最理想的校本,分别刊行,以取得与译注相得益彰之效。他表示十分同意我的看法。希望我们能在洪先生的遗稿里发现这样一部完美的校本。

洪先生平素与人论学,无论是同辈或晚辈,绝对"实事求是",不稍假借。他博闻强记,最善于批评,真像清初人说阎若璩那样,"书不经阎先生过眼,谬误百出"。1958年周法高先生在哈佛大学访问时曾以《颜氏家训汇注》的稿本送请洪先生评正,后来周先生告诉我,洪先生曾指出其中可以商榷之处不下百余条。但是另一方面,洪先生却又深受中国"温柔敦厚"的诗教传统的熏陶,对古人不肯稍涉轻薄。1954年胡适之先生曾经多次与洪先生为了全谢山问题发生争论,书札往复不休。主要关键便在于洪先生认为胡先生说全谢山吞没赵一清(东潜)水经注校本,是一种不应有的厚诬古人。在10月20日一封长信中,洪先生特别强调"罪疑惟轻"的古训;在12月8日一封更长的信中论及赵东潜《接谢山札云典衣得三缗聊助客乏寄谢》诗则说:

> 谢山之贫,东潜不容不知。三缗虽无济甚事,言谢之诗讵可顿达温柔敦厚之教。业稍读二家书道及彼此之处,止觉彼二人交谊,终始无嫌。彼此征引虽亦间加纠正,总见称是多于言非。盖从他山之攻,转显丽泽之益。此亦儒林佳话,可风来学。[61]

其实洪先生这几封信宅心之忠厚，真足以风今世，学问的深湛尚是余事耳。1973年哈佛燕京社的同仁们发起一个祝贺洪先生八十岁生日的集会。我当时曾写了一首七律为寿。诗曰：

矫矫仙姿八十翁，名山业富德符充。
才兼文史天人际，教寓温柔敦厚中。
孙况传经开汉运，老聃浮海化胡风。
儒林别有衡才论，未必曹公胜马融。

"学际天人，才兼文史"是《旧唐书》刘知几及其他史官列传末的史臣评语；"温柔敦厚"则正是指洪先生的人格修养而言的。末语针对当时中国大陆的局势而发，所指更是极为明显。1974年我在香港，听说洪先生在哈佛燕京图书馆看报，读到那些毫无理性的"批孔"言论，气愤之至，出来时竟在图书馆大门前跌了一跤，把头都摔破了，几乎因此送命。可见洪先生虽从小受西方教育，又信仰基督教，但内心深处始终是一位彻底为中国文化所融化了的读书人。

我始终没有和顾先生接触过，但是通过师友们的平常谈话，对顾先生的性情之厚和识量之弘也是十分心仪的。1978年10月我随"美国汉代研究考察团"访问中国大陆，我们全体团员都希望能见到顾先生，我个人更是高兴有此机缘得偿多年的宿愿。不幸其时适值顾先生因病入医院治疗，不能见客。我曾特别请人转达个人对他老人家的仰慕之意，他也传语希望以后在学术上彼此保持联系。但是想不到我竟再也没有机会见到他了。

钱宾四师最近在他的《师友杂忆》中曾多次提到他和顾先生之间的交谊。宾四师和顾先生先后两度共事，第一次是民国十九年在北

平燕京大学，第二次则是抗战期间在成都齐鲁大学国学研究所。事实上，宾四师从中学转入大学任教便是由顾先生极力促成的。宾四师说：

> 余在苏中，函告颉刚，已却中山大学之聘。颉刚复书，促余第二约，为《燕京学报》撰文。余自在后宅，即读康有为《新学伪经考》而心疑，又因颉刚方主讲康有为，乃特草《刘向、歆父子年谱》一文与之。然此文不啻特与颉刚诤议，乃颉刚不介意，既刊余文，又特推荐余至燕京任教。此种胸怀尤为余特所欣赏，固非专为余私人之感知遇而已。[62]

文中所说"中山大学之聘"，也是由顾先生推介而来的，这种学术为公的胸襟实在少见。顾先生不但对同辈论学之友虚怀推重，并且对门人后学也汲引不遗余力，绝没有一点"好为人师"的矜持。宾四师又记与顾先生在成都的谈话云：

> 颉刚人极谦和，尝告余得名之快速，实因年代早，学术新风气初开，乃以枵腹骋享，不虞得名。乃历举其及门弟子数人，曰，如某如某，其所造已超于我，然终不能如我当年受人重视；我心内怍，何可言宣。其诚挚恳切有如此。[63]

我深信顾先生这些话完全发自肺腑，因为这和他平素的作风是一致的。举例来说，顾先生在民国十九年所发表的《五德始终说下的政治和历史》是现代中国史学上一篇体大思精的文字。但刊布之后，顾先生丝毫不自假满，一再要友生们表示不同的见解。现在收入《古史辨》第五册中的不但有朋友辈的商榷文字（如钱宾四师、刘节先生

和范文澜先生)，而且还有几篇学生的批评之作(如陈槃先生、童书业先生、徐文珊先生)。可见他的确相信韩愈"弟子不必不如师，师不必贤于弟子"之说。

在这一点上，洪先生也和顾先生有相似之处。胡适之先生为司徒雷登自传写序，曾特别推崇洪先生在燕大收集图书、出版学报及编纂引得各方面的贡献。洪先生写信给胡先生说：

> 拜读大序，则愧感弥甚。感公惠隆，愧我功薄。图书之收集，多由田洪都、薛瀛白、顾起潜诸君之力。学报之校订，几全由容希白、八媛兄妹之劳。引得之编纂则尤聂崇岐一人之功。业随诸君之后，虽亦薄贡其微，不过欲稍涤昔年教会学校忽视国学之羞尔。[64]

洪先生晚年对他在燕京大学所培养出来的几位史学家常常称道不置，如齐思和先生的春秋战国史、聂崇岐先生的宋史、翁独健先生的元史、王钟翰先生的清史，都是洪先生所激赏的，其中尤以对聂先生的情感最为深厚。洪先生认为聂先生不但学问好，人品更是高洁。我个人曾在燕京大学历史系读过一个学期，那时系主任正是齐先生；聂先生的"中国近代史"和翁先生的"历史哲学"都是我曾修过的课程。以我的亲身体验而言，我觉得洪先生对他们几位的推许丝毫没有溢美之处，决不像王渔洋说白香山推重元微之那样，乃出于"半是交情半是私"。

在近代中国史学的发展历程上，顾先生和洪先生可以说是代表了史学现代化的第一代。尽管他们都继承了清代考证学的遗产，在史学观念上他们则已突破了传统的格局。最重要的是他们把古代一切圣经贤传都当作历史的"文献"(document)来处理。就这一点而

言，他们不但超过了一般的乾嘉考据家，而且也比崔述和康有为更向前跨进了一步。洪先生治学最严谨，其专门著作中，往往语不旁涉。所以我们不妨专就顾先生的议论来说明这个问题。

顾先生虽然接着康有为、崔适讲王莽、刘歆伪造群经的问题，但他却早已跳出了今文经学的旧门户。他曾一再声明，他只是接受今文学家的某些考证，而并不采取他们的经学立场。因此他坚决地宣布：

> 我决不想做今文家；不但不想做，而且凡是今文家自己所建立的学说我一样地要把它打破。[65]

换句话说，他的目的与经学家不同，不是为了证明某种经学理论而辨伪。甚至对于崔述的疑古辨伪，他也觉得不够彻底。因此他认为崔氏尚只是"儒者的辨古史，不是史家的辨古史"。在顾先生看来，"要辨明古史，看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重"[66]。这样一来，史学的重心才完全转移到文献问题上面来了。兰克曾说：

> 在我们把一种作品加以历史的使用之前，我们有时必须研究这个作品本身，相对于文献中的真实而言，到底有几分可靠性。[67]

这就是顾先生所谓"史家的辨古史"的态度了。顾先生"层累地造成的中国古史"之说之所以能在中国史学界发生革命性的震荡，主要就是因为它第一次有系统地体现了现代史学的观念。所以此说一出，无论当时史观如何不同的人都无法不承认它在史学上所占据的中心位置。语言学派的史家认为顾先生已在中国"史学上称王"，有如牛

顿之在力学、达尔文之在生物学。[68]甚至马克思派的人也不能不佩服他的"卓识",并说"旧史料中凡作伪之点大体是被他道破了"。[69]在"史料学"或"历史文献学"的范围之内,顾先生的"层累造成说"的确建立了孔恩(Thomas S.Kuhn)所谓的新"典范"(paradigm),也开启了无数"解决难题"(puzzle-solving)的新法门,因此才引发了一场影响深远的史学革命。除了《古史辨》集结为七厚册外,还有无数散在各报章杂志的文字都是在《古史辨》影响之下写成的。文献是史学的下层基础;基础不固则任何富丽堂皇的上层建构都不过是海市蜃楼而已。顾先生尽管在辨伪与考证各方面都前有所承,然而他的"层累造成说"却是文献学上一个综合性的新创造,其贡献是长远而不可磨灭的。把"传说的经历"看得比"史迹的整理"还重要——这是中国传统考证者在历史意识方面从来没有达到的高度。顾先生并不是从事平面的辨伪,如一般人所误解者;他是立体地、一层一层地分析史料的形成时代。然后通过这种分析而确定每一层文献的历史涵义。例如他和童书业先生合写的《夏史三论》,把夏代"少康中兴"的传说推定在东汉光武中兴之后。[70]这个假设是否成立是另一问题,但是我们不能不承认这一敏锐观察充分地表现了现代史学的观点。陈寅恪先生考释唐代府兵制前期的史料和《桃花源记》的史源,虽然时代不同,其精神也同属现代的。洪先生的《春秋经传引得序》、《礼记引得序》等篇更是现代文献学研究的杰作。洪先生以《礼记引得序》一文而荣获法国1937年度的茹理安(Stanislas Julien)汉学奖,是完全受之无愧的。

最近几十年来西方的史学观念在剧烈的变动之中。史学与文献(document,广义的"文献"不限于文字记载,风俗、习惯、法律、制度等都包括在内)的关系究竟当如何,目前已有不同的看法。法国当代名历史哲学家傅柯(M.Foucault)认为审订文献的真伪、性质、意义,然

后再在这种基础上重建历史陈迹，这已是陈旧的史学了。新的史学则不取这种被动的方式，而是主动地组织文献，把文献分出层次、勒成秩序、排作系列、定出关系，并确定何者相干何者不相干等等。[71]其实这一类的说法，听起来似乎新奇可喜，运用起来却非常不简单。它所针对的主要仍是史学中的主观与客观的问题。柯灵乌（R.G. Collingwood）强调史事的内在面和史学家必须重演（re-enact）古人的思想，也就是要说明主客如何统一。近二三十年来解释学（Hermeneutics）大为活跃并影响到史学的观念。解释学家与“文件”（text）或“作品”（work）之间的关系正和史学家与“文献”之间的关系甚为相似。所以有些解释学家如包德曼（Rudolf Bultmann）也讨论到怎样了解历史文献的问题，包氏认为无论史学家如何力求客观，他终不能完全摆脱掉自己的观点。他并援柯灵乌的理论为助，以强调对历史文献不可能有所谓纯客观的解释。[72]

就中国史学的传统而言，我们并没有严重的主客观对立的问题。中国史学一方面固然强调客观性的“无征不信”，另一方面也重视主观性“心知其意”。强调史学必须主动地运用文献是无可厚非的。但是如果因此而造成一种印象，使人觉得文献学的考订工作完全无足轻重，那将是史学上的一个足以致命的错误了。在解释学方面，近来也有人起而为客观性问题辩护。意大利法制史家贝谛（Emilio Betti）在这一方面的贡献最大。简单地说，贝谛承认文件的客观性离不开解释者的主观性。但是他特别强调，解释者的主观性必须能透进解释对象的外在性与客体性之中，否则解释者不过是把自己的主观片面地投射到解释对象之上而已。所以在贝谛看来，解释学最重要的第一条戒律便是肯定“解释对象的自主性”（autonomy of the object of interpretation）。[73]

如果我们把贝谛在解释学方面所提出的原则应用到史学方面，

我们便立刻可以看出顾先生的"层累造成论"不但肯定了"解释对象的自主性"，而且也在一定的程度上表现出解释者（史学家）的主观性已透进解释对象（文献）的外在性与客体性之中。许多古代文献一到了顾先生手上往往都变成了活的材料；这正是因为他一方面严格遵守"无征不信"的信条，而另一方面对于古人的作品则又要求做到"熟读深思，心知其意"的地步。因此主客之间不但存在着一种动态的关系，而且往往融成一片。不仅此也，顾先生同时又是在"通古今之变"的史学传统下成长起来的人。他研究古史是和他研究吴歌和孟姜女故事的演变分不开的。前引傅柯所谓主动组织"文献"、划清层次、建立系列、确定关系之类的"新史学"，顾先生事实上已做到了不少。这尤其以他后期的历史作品为然。抗战期间他以边疆少数民族的风尚证中原之古史，在昆明写出了《浪口村随笔》，使许多本来僵死的古代记载都获得了新的生命。李亚农氏谈到"五四"以后的中国史学，特别是"古史辨"一派时，就曾说过：

> 由于弄清楚了许多历史事实，使它有了可能来更具体、更深入地认识中国历史，从而把一部分史实或历史形象化了，使过去中国人民的生活得以活灵活现地出现在读者脑筋中来，从而帮助了读者更具体地去理解业已过去的中国人民的生活。今姑且举两个例子来说，当著者读到张荫麟氏的《中国史纲》（上古篇）和顾颉刚氏的《浪口村随笔》原稿的时候，就有这种感觉。[74]

李氏和顾先生的史学观点完全不同，因此他谈顾先生历史作品的真实感受也就特别值得注意。

顾先生毕生以"古史辨"为世所知，这里有幸也有不幸。不幸的是很多人以耳代目，认定顾先生一生的工作纯是辨伪。有些人甚至

只记得顾先生自己早已放弃的某些错误的假说，譬如说：大禹是条虫。其实顾先生除了辨伪之外还有求真的一面，而且辨伪正是为了求真。他辨伪尽有辨之太过者，立说也尽有不尽可信者，但今天回顾他一生的业迹，我们不能不承认顾先生是中国史学现代化的最先奠基人之一。

顾先生的《古代史论文集》和洪先生的《论学集》不久都将问世。这是中国现代史学史上的重要里程碑。中国史学今后将何去何从，现在自未易言，但是无论史学怎样发展，它永远也离不开文献学的客观基础。因此我们可以断言，顾、洪两先生的著作决无所谓"过时"的问题，它们将继续为新一代的史学家提供学习的范例。

1981年4月7日

附录二　顾颉刚的史学与思想补论
——兼答唐文标先生的《文字障》

陈晓林先生转来唐文标先生《文字障——试谈余英时与顾颉刚的一个公案》大作影本一份，一再要我加以答复。我生平不喜与人争论，因此颇为踌躇，今天月刊编辑从台北打越洋电话来催稿，我实在不忍拂其雅意，故勉强写此短篇作答。同时，自我在《联合报》副刊发表《顾颉刚、洪业与中国现代史学》一文之后（本年4月25日），曾在《"中央"日报》副刊上先后看到陶希圣先生和王公屿先生讨论顾先生言行的文字，不免又引起一些感想，现在也想趁此机会一并说出来。所以这篇短文基本上只能算是前文的一个跋尾，而不是一篇和唐先生正式争辩的论文。

1981年7月15日英时记

唐先生实在太“勉强”了

唐文标先生此文的主要论点是要说明我误解了顾氏《武士与文士之蜕变》一文的原义。我在《中国古代知识阶层的兴起与发展》中曾批评顾文颇有自相矛盾的地方，最重要的是顾氏一方面开宗明义即下“吾国古代之士，皆武士也”的断语，继之论士的蜕变则又说：“古代文、武兼包之士至是分歧为二。”这两个截然不同的说法是绝对无法并存的。我个人倾向承认第二种说法，但是不能接受第一种说法。现在唐先生用了“增字解经”的方法重新整理顾文得到下面的“分期”：

(A)原始纯粹执干戈以卫社稷的武士(上古代)。

(B)受教育后文武合一的士(春秋)。

(C)专业化后文武分途(战国)。

但唐先生自己也不得不承认这个分期是“勉强”的。更值得商榷的是，唐文说：顾氏的“士皆武士”只是作为“前提假设”而存在的，并没有为这一断语作“任何解释和证明”。我不得不指出，唐先生的辩解实在太“勉强”了。顾文在此一断语之后紧接着便引《左传》和《国语》中晋、楚、越三国之例以“证明”士为武士，而且都是春秋时代的事实，与唐先生的分期显然不合。

唐先生又退一步说即使说“古代之士皆武士”是一大漏洞，也没有争辩的必要，因为这和“上帝造人”一样，只是一种说法而已。这个譬喻尤其不相类。“上帝造人”是宗教信仰，自然不受经验事实的检证。“吾国古代之士皆武士”则是历史断案，怎么能够不根据史实加以讨论呢？

关于“内心修养”的问题，唐先生的辩解也没有说服力。唐先生以为顾氏所说的“内心修养”即指“学礼乐专业”而言。若如此解，则

“讲内心修养”和“知识、能力之获得”便是同一件事了。如何又可说“不能以其修养解决生计”呢？

这是唐先生的误会

最后，唐先生用“以子之矛，攻子之盾”的办法，指出我所说的博士制的建立是从“以吏为师”进而“以师为吏”的发展。在他看来，这似乎在逻辑上肯定“吏即是师、师即是吏”。这恐怕是唐先生误会了吧。我原文并未用全称肯定，和顾先生“吾国古代之士，皆武士也”大不相同，何能相提并论？历史上明白记载博士是“秦官”，其属于官僚系统之内是不成问题的。李斯所谓“以吏为师”，主要即是指博士而言的，因为焚书令以后，保藏“诗书、百家语”已是博士的专门“官职”了。《史记》原文具有，不难复按。最可怪者，唐先生凭空造出“以师为吏”一词，硬算是我的“术语”。事实上，我的原文只引了“以吏为师”那句老话，根本就没有“以师为吏”之说。这点不知从何说起了。我说“通过博士制度的建立，以前自由身份的教书匠（师），便转化成为官僚系统中的‘吏’了”。这只是就“博士制度”而言的。我并不曾说：自从有了博士制度，天下所有的“师”都变成了“吏”了。我实在不明白唐先生怎样从我的原文中得到“以师为吏”这个莫须有的“断案”的。这里“出轨”的恐怕不是我吧！唐先生又说博士总算是“官”，而非“吏”。这是唐先生的误会。“官”、“吏”之分在古代是不存在的，那是唐代以后的事。古代的官员通称为“吏”。所谓“博士秦官”的“官”字，是指“官守”而言，“百官”之“官”亦然。所以李斯才说“以吏为师”，而不说“以官为师”也。

正表示对顾先生特别推崇

答复唐先生的话大体说完了。但是回过头来，我却要郑重地声

明，我对唐先生回护顾先生的忠厚和苦心则是十分佩服的。唐先生基本的观念只是要我们谈前人文字不可“以词害意”，也就是司马迁所说的“心知其意”。这一层我是完全赞成的。我愿意借此机会向唐先生和读者表明：我在原文中虽然批评了顾颉刚先生的“矛盾”，然而这丝毫不减我对顾先生的敬重。所以我一则说顾先生“所勾勒的历史轮廓，大体可信”，再则曰顾先生“士为低级之贵族”是“正确的论断”。现代学者中持“士为武士”之说者甚多，而我之所以仅引顾先生的文字为讨论的对象，正是表示我对他的特别尊崇。无论顾先生的“原意”是否如唐先生所疏解的那样脉络分明，我都愿意承认顾先生这篇文章基本上是很有价值的。但这篇文章之不免于“矛盾”，终究是不可讳，而且也是不必讳的。纵使像唐先生那样用力地为顾先生开脱，也还是不得不一再地指出顾先生行文“极不清楚”。把前人这类“不清楚”的地方弄“清楚”，正是后辈学人无可旁贷的责任。否则顾先生又何必搞什么“古史辨”，专门与古人为难呢？唐先生的“疑窦”大约是起于一种误会，以为我故意和顾先生过不去。如果唐先生读过我悼念顾先生的那篇文字，也许就不会发生这篇“文字障”了。

古代的士是允文允武的

总之，我只能承认中国古代之“士”在未分化以前是“文武兼包”的，但是无法接受“古代之士皆武士”的说法。这并不是我有意立异，而是历史的材料和理论都指向这一结论。以材料言，我在原文中已征收了若干例证说明士与礼乐的关系。陈梦家先生早已指出周初文献中的“多士”、“庶士”大概就是指“知书识礼”的贵族而言。饶宗颐先生的“审察报告”中更列举了不少。全文中“士”的用法，也恰可以说明古代的“士”基本上是允文允武的。再就理论上说，士的性质问题基本上即是知识分子的起源问题。这并不是中国史上特有问题，

而是具有普遍性的。其他古代文化也都经历过同一发展阶段。我们稍加比较即可知古代各地区的知识分子都自有其精神的渊源,如希腊的智者来自理性思辨的传统,以色列的先知出于宗教的传统。古代中国则有一个礼乐的传统,恰为士的渊源所自。礼乐无所不包,既有宗教性,也有学术性,更有军事性,正与“国之大事,惟祀与戎”的情形相合。从这个传统中出来的“士”必然是“文武兼包”的。我们试想,如果中国古代的“士”都是清一色的武士,其中更无一点“文”的成分,那么顾先生所说的“蜕化”便将使人无从索解了。

我在《顾颉刚、洪业与中国现代史学》一文中曾企图在有限的篇幅之内说明顾先生在中国史学上的创新意义。我并且强调,顾先生由于受到政治环境的严重限制,前后三十多年没有重要的贡献。现在我要补充一笔,即关于顾先生中岁以前的学术和文化活动,史耐德(Laurence A.Schneider)已有专书叙述[75]。这部书的分析虽不算很深入,但大体上已将顾先生从 1913 年到 1945 年这一阶段的思想发展整理了出来。顾先生在史学上究竟有些什么“创新”的成分,尤其是此书的重点所在,所以仍值得参考。

顾先生晚年的学术生命虽然远比不上中年时代那样光芒四射,但是就他个人思想意境而言,则颇有家丞秋实与庶子春华之异。即以《史林杂识》与《古史辨》相较,已可见前者是思想成熟后的作品,从勇猛的“疑古”转而为审慎的“释古”了。

从反传统到尊重传统

事实上,顾先生虽然对于民俗学和民间文化有着很大的兴趣,但他却从来不是一个激烈的社会活动家,他始终不脱古典学者的一型。因此他晚年曾说:“数年来,大家都只知道我和胡适的来往甚密,受胡适的影响很大,而不知我内心对王国维的钦敬和治学上所受影响之

深。”[76]这番话最能说明他内心所向往的终极境界。

许多人至今仍责难顾先生是破坏“传统”的罪魁祸首之一。这种误解是由于没有追踪他的整个思想发展的过程所致。1978年顾先生写了《彻底批判“帮史学”，努力作出新贡献》一文，刊在《中华文史论丛》的“复刊号”（第七辑）上，其中有一段话值得全引在这里：

> 我国现代的文、史学研究，所以能超越前人，就是因为在这前面有清人、明人、宋人的研究，宋人之前还有唐人、南北朝人、汉人的研究，我们都可以吸收拢来加以改造。古人尽可以存留着错误，却自有后人把它改正了之后而继续前进，否则也就无所谓批判继承了。章学诚的《文史通义》中有一段话说得很好，他说：“今人有薄朱氏（熹）之学者，即朱氏之数传而后起者也。”又说：“沿其（朱熹）学，一传而为勉斋（黄榦）、九峰（蔡沈），再传而为西山（真德秀）、鹤山（魏了翁）、东发（黄震）、厚斋（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），皆服古通经，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。”（《文史通义·朱陆》）这就说明了清人虽然斥骂宋学，其实清学的根本却是从宋学中产生出来的，一步走一步地发展起来的。（页50）

很显然的，通过中共三十年，特别是“文革”十年的惨痛历史经验，顾先生和大陆的许多学者一样，已从反传统转变为尊重传统了。在上引这一段话中，顾先生不仅没什么古文、今文的门户之见，而且已根本否定了所谓汉学、宋学、清学种种门户。我个人尤其感到兴趣的是他引章学诚《朱陆》篇说明清学乃从宋学内部发展而来。这正和我多年来所强调的“内在理路”之说不谋而合。详细论证请看《论戴震与

章学诚》一书和《历史与思想》中有关诸文，这里不能涉及了。

顾先生曾公开"反共"

最后我想说一说顾先生晚年的思想倾向的问题。陶希圣先生曾用《史记》"左，左乃陷大泽中"的神来之笔描写顾先生 1949 年前后的心态。陶先生并暗示顾先生可能受了其年轻夫人的影响而左倾。这件事的经过我完全不清楚，不敢赞一辞。不过据王公屿先生的大作，则至少顾夫人并未曾左倾；顾先生也可能是由于其他个人的原因而在上海留了下来。最近一位从大陆来访并和顾先生十分有交情的文史界前辈亲口告诉我，顾先生 1950 年以后不但未表现任何左倾，而且曾有公开的"反共"言论。（这位前辈已返大陆，所以我不能引述他的名字。）因此我相信陶先生"左陷大泽中"的说法不免略有政治过敏之嫌。1949 年前后，中国知识分子"左陷大泽中"者颇不乏其人，不过顾先生恐怕未必在其中耳。当时留在大陆的第一流文史学者甚多，其中如陈寅恪、汤用彤、顾颉刚诸先生都与现实政治无直接的关系。"物必先腐，而后虫生"，中共何以竟能席卷全国？中国知识分子何以竟都愚蠢到"陷大泽中"？谁实为之？孰令致之？从历史的观点看，这仍是值得我们深切反省的！

后　记

这本小书是为《顾颉刚日记》所写的序言，因为篇幅较长，特别商得联经出版事业公司的同意，另印单行本，以便读者。1981 年 4 月 7 日我曾写《顾颉刚、洪业与中国现代史学》一文，发表在 4 月 25 日的《联合报》副刊上，悼念顾、洪两位同时逝世的史学家。同年 7 月 15 日因答复读者的质询，又增写了一篇《顾颉刚的史学与思想补论》。

这两篇文字与这篇长序的重点不同,恰可互相补充,所以我收在这里,作为附录。《补论》中提到的"一位文史界前辈",当时不便公开他的姓名。今天我可以公开说出,他便是沈从文先生。沈先生当时旅居耶鲁大学附近的亲戚家中,我们偶有过从。他那温文儒雅的风范,令我至今不忘。现在沈先生也下世多年,特附识数语,以示追念之意。

英时记

(余英时《未尽的才情——从〈日记〉看顾颉刚的内心世界》,台北,联经,2007)

注释

[1]已收入《重寻胡适历程》(台北:联经,2004)。

[2]顾潮《顾颉刚年谱》(北京:中国社会科学出版社,1993),页171。

[3]《顾颉刚年谱》,页217。

[4]《顾颉刚年谱》,页333。

[5]严耕望《钱宾四先生与我》(台北:台湾商务,1992),页53。

[6]收在梁锡华选注《胡适秘藏书信选续篇》(台北:远景,1982),页609—610。

[7]梁锡华选注《胡适秘藏书信选续篇》,页162。

[8]《胡适全集》(合肥:安徽教育出版社),第25册,页456。

[9]收在《傅斯年全集》(台北:联经,1980),第四册,页457—458。

[10]周法高辑《手批〈史记〉全文》,《傅斯年全集》,第四册,页327。

[11]Leonard Krieger, *Ranke, the Meaning of History* (University of Chicago Press,1977),p.6.

[12]《傅斯年全集》,第三册,页22,注5。

[13]《顾颉刚年谱》,1953年5月5日条引他给杨向奎的信,页350。

[14]陈智超编《陈垣来往书信集》(上海:上海古籍出版社,1990),页661。

[15]陈智超编《陈垣来往书信集》,页662。

[16]《古史辨》(海口:海南出版社,2005),第一册,页20。

[17]《胡适日记全集》,1952 年 1 月 5 日条,第八册,页 675。

[18]《中国哲学》第二辑(1980 年 3 月)。

[19]收在《古史辨》,第一册,页 215。按:王氏 1926 年在《致容庚》书中指名批评《古史辨》说:"今人勇于疑古,与昔人之勇于信古,其不合论理正复相同,此弟所不敢赞同者也。"见《王国维全集·书信》(北京:中华书局,1984),页 437。

[20]王德毅《王国维年谱》(台北:台湾商务印书馆,1967),页 375—377 所引。

[21]参看王德毅《王国维年谱》,页 295 引蓝文征语。

[22]参看余英时《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》,收在《重寻胡适历程》(台北:联经,2004;大陆版:桂林:广西师范大学出版社,同年)。

[23]《胡适日记全集》,第四册,页 383。

[24]《胡适的日记》(台北:远流影印本,1990)。

[25]钱穆《八十忆双亲、师友杂忆合刊》(《钱宾四先生全集》本,台北:联经,1998),页 165"编者案"引。

[26]《胡适日记全集》,第七册,页 70。

[27]《胡适日记全集》,第七册,页 193。

[28]见蒋梦麟《忆孟真》,引在傅乐成《傅孟真先生年谱》(台北:传记文学,1969),页 32。

[29]《胡适日记全集》,第三册,页 450。

[30]这些资料都收在罗根泽编《古史辨》第四册和第六册中。

[31]《胡适日记全集》,第六册,页 494。

[32]《胡适日记全集》,第六册,页 495。

[33]《傅斯年全集》,第三册,页 225。

[34]《胡适日记全集》,第七册,页 215。

[35]参看他的《〈城子崖〉序》,《傅斯年全集》,第三册,页 206—211。

[36]见《〈新获卜辞写本后记〉序》,《傅斯年全集》,第三册,页 242。

[37]《胡适日记全集》,第七册,页 84。

[38]胡的话是 1952 年 11 月 19 日在记者招待会上说的。见《胡适演讲集(三)》(台湾:远流,1968),页 53。

[39]《胡适日记全集》,第八册,页 111。

[40]按:此文末作"卅八、十二、廿八记"。"卅八"实是"卅七"之笔误,因为文中提到"昨观《乱世孤雏》电影",按之《日记》,正是 1948 年 12 月 27 日事。

[41]陆键东《陈寅恪的最后二十年》(北京:三联,1995),页 119 引《竺可桢日记》。

[42]《陈寅恪的最后二十年》,页 84—87。

[43]《吴宓日记续编》,第二册,页394。

[44]冯友兰《三松堂自序》(北京:三联,1984),页157。

[45]《吴宓日记续编》,第一册,页379。

[46]《顾颉刚在解放后的大事记》,引自顾潮《历劫终教志不灰》(上海:华东师范大学出版社,1997),页261。

[47]《胡适日记全集》,第五册,页581。

[48]关于陈诗的分析,可看我的《陈寅恪晚年诗文释证》(台北:东大,初版二刷,2004),页43及224。

[49]《陈垣来往书信集》,页796。

[50]可参看钱穆《师友杂忆》中的描述,《全集》本,页155—156,250—251。

[51]致梁实秋、熊佛西函,收在《闻一多全集》(上海:开明,1948),第三册,庚集,页40。

[52]李璜《学钝室回忆录》(台北:传记文学,1939),页127。

[53]《学钝室回忆录》,页202。

[54]见谭惕吾1933年12月14日在北平燕京大学之讲演,收在《日记》1933年12月31日条末。

[55]《山中日记》,收在《胡适日记全集》第四册。

[56]《吴宓日记续编》,第一册,页59。

[57]《沈从文家书——1930—1966从文·兆和书信选》(台北:台湾商务印书馆,1998),页280。

[58]《顾颉刚年谱·附录》,页405—598。

[59]《中国哲学》第二辑(1980年3月),页337。

[60]均见《崔东壁遗书》(台北:河洛出版社影印本,1975),特别是顾先生在《遗书·序》中对洪先生表示感谢的一段,见页3。

[61]原信影本印《胡适手稿》,第六集卷一,页144。

[62]《师友杂忆·北平燕京大学时代》,《中国人》月刊,1980年2月号,页65。

[63]《师友杂忆·成都齐鲁大学国学研究所》,《中国人》月刊,1980年7月号,页44。

[64]《胡适手稿》,第六集卷一,页52。

[65]见《跋钱穆评"五德始终说下的政治和历史"》,《古史辨》,第五册,页632。

[66]均见《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》,第一册,页59。

[67]转引自 Leonard Krieger, *Ranke, the Meaning of History* (University of Chicago Press, 1977), p.6.

[68]见傅斯年《与顾颉刚论古史书》,《傅斯年全集》第一册,上编丁函札类,页62。

[69]郭沫若《中国古代社会研究》(1954年版),页274—275。

[70]见“少康中兴辨”一节,《古史辨》,第七册下编,页233—255。

[71] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A.M.Sheridan Smith(Harper Torchbooks, 1972),pp.6—7.

[72] Rudolf Bultmann, *History and Eschatology* (New York: Harper, 1975),pp.110—120.

[73] Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Northwestern University Press, 1969),pp.54—56.

[74]《欣然斋史论集》(1962)“总序”,页19。

[75] Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-Kang and China's New History* (University of California Press,1971).

[76]白寿彝《悼念顾颉刚先生》,《历史研究》,1981年第2期,页103。

编者后记

《余英时文集》自2004年由广西师范大学出版社首次出版发行以来，至此已经结集出版了12卷。在过去近十年中，中国大陆和港台都以各种形式发表了余英时先生的大量作品。虽然品种丰富多彩，但是全面收集出版余先生著作的出版品，仍然仅此《文集》一部。出版品种繁多，固然为读者接触了解余先生的学术和思想提供了方便，但是缺乏系统性，且有重复出版的现象。读者要对余先生的学术有一全面系统的了解，《文集》所做的收集整理工作就尤其重要。余先生以八旬高龄仍笔耕不辍，新的著作不断发表。《文集》编辑自始即采取了开放原则，一面系统收集余先生以前的旧作，一面使新作品不断集结纳入。不同于其他的出版系列或集子，《余英时文集》以全面完整地收集出版余先生的学术思想和研究成果为宗旨，力图给读者提供系统阅读的捷径，一步到位。

《余英时文集》用简体字在大陆出版的过程中，编辑采取的基本原则是集而不选、删而不改，因此我们在编辑过程中做了细致的工作。在保持原文基本思想内容完整的前提下，做了文字上的删减；如

果删减太多以致影响文章结构，则将整篇暂时拿掉。《文集》各卷，将所收文章分门别类按内容主题编排，每卷集结主题相近的文章，相对自成体系。读者既可全套购买，也可以单本购买阅读。

在《文集》第十一、十二卷出版之际，广西师范大学出版社同时将原已经出版的十卷改为精装本，一并重印发行，以满足广大读者的需求。《文集》第十一、十二卷集结了前十卷未收入的文章以及近来余先生的新作。第十一卷《论学会友》收集余先生所写序文18篇，以及《未尽的才情——从〈日记〉看顾颉刚的内心世界》一篇长文。18篇序文主要包括为友人和其他学者的著作所作的序，其中既有老朋友也有未曾谋面的"神交"之友。余先生对每篇序文的撰写都十分认真，投入极大的心力。对为之作序的每一本书，必细读全书以把握作者的整体思路，并进行阐发。这些文章从不同角度展现了余先生的治学风格和学术精神。第十二卷《国学与中国人文》，大部分收录了2007年以来有关中国人文研究的发展的文章，包括对近年来中国大陆出现的"国学热"社会化的复杂现象的探讨，检讨了"国学"和中国人文研究的关系，及其发展演变过程和前景，指出"中国自有一个源远流长的人文研究传统，这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新，却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性……所不同者，西学不应再被视为'科学之律令'或普世的真理，它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域。作为参考比较的材料，国学家对于西学则应只嫌其少，不厌其多，这是我个人深信不疑的"，"今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了"。

余英时先生一生勤奋治学，著作等身，用中英文发表了大量的学

术和时论文章。以求全为宗旨的《余英时文集》虽然已经出版十二卷，但也仅仅收集了余先生文论的一部分，远远没有达到其目标。今后将有更多新卷不断出版。在中文卷之后，计划编辑英文各卷，以飨学界及其他广大读者。

我开始编辑余先生的文集是个很偶然的机会。1997年，我在科罗拉多大学波德校区东亚图书馆工作，和定居波德的刘再复、李泽厚老师两家经常一起聚会，是非常要好的朋友。当时，余先生的作品虽然在海外包括欧美及除中国大陆以外的亚洲地区已经非常著名，尤其是在台湾已有几十种专书出版，但是在中文阅读人口最集中的中国大陆，余先生的作品却鲜为人知。当时，在大陆出版的余英时作品总共仅有4种，即《士与中国文化》(上海人民出版社，1987)，《中国思想传统的现代诠释》(江苏人民出版社，1989)，《内在超越之路：余英时新儒学论著辑要》(中国广播电视出版社，1992，《现代新儒学辑要丛书》)，《钱穆与中国文化》(上海远东出版社，1994)。鉴于这种形势，刘再复老师建议我利用图书馆工作之便，全面收集余先生的著作，用简体字在大陆出版发行，将余先生的学术和思想系统地介绍给中国大陆的广大读者。刘老师并亲自给余先生写信，推荐我。当时，我虽然和余先生还未曾相识，但久仰余先生学识渊博和高尚的品格；虽未有幸做余先生的学生，但是我的博士导师——艾恺教授，在哈佛读书时，余先生曾是他的博导之一，我也因而从艾老师那里间接地受到余先生学术思想的一些影响。编辑《余英时文集》对我来说虽然是挑战，但是充满吸引力，因为这给我提供一个系统学习余先生学术思想的好机会。所以，我非常兴奋，热切地承担了此重任。在编辑过程中，常为余先生勤奋著述和谨严的治学精神所感动，更为余先生对中

国文化的关怀和执着而深受感染。

我虽然是学历史的，但是所学专业为近现代史。原本研读方向是国际关系史，直到博士论文阶段才改攻中国史，中国古代史的功底很单薄。加之我所从事的工作是图书馆管理，每天可用以读史研究的时间相对少之又少。编辑《余英时文集》实际上我是不够资格的。余先生身为世界著名史学大师，学贯中西、会通古今，但是对我这个不够格的编辑却十分尊重，给予慷慨的信任和支持。

在《余英时文集》出版十周年将到之际，我要首先衷心感谢余先生的信任和支持。并感谢广西师范大学出版社何林夏社长，这十年来对《文集》的编辑出版的远见卓识以及所做的大量工作，《文集》最初的设计他都给予了很好的建议，并在有些出版社掂量得失的时候，毅然上马这项意义深远的大工程。我还要感谢出版社的雷回兴女士和几位责编，如现已调离广西师大出版社的吴晓妮，以及现任责编李琳和虞劲松等。感谢他们默契的合作和辛劳的工作，使《文集》顺利付梓，在国内外广泛发行。

沈志佳

2013 年 7 月

上架建议：历史·思想



定价：46.00元

[General Information]
书名=新民说　余英时文集　第11卷　论学会友
作者=余英时著；沈志佳编
页数=326
SS号=13602636
出版日期=2014.06
出版社=广西师范大学出版社